

AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY
3 8534 01061 4661



FROM THE
LIBRARY OF
THE
AMERICAN UNIVERSITY
IN
CAIRO

من مكتبة
الجامعة الأمريكية بالقاهرة

52-83971

3-7-02

RSITY

الجام

مشكلات فلسفية

al-Lottān, Ibrāhīm. Abdet

Majid

Mushkilāt falsafiyah

- LC

B

29

L3X

أبراهيم عبد المجيد اللتان

عميد كلية دارالعلوم - جامعة القاهرة 1954

ألكسندر فوفينكو الطويل

أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

محمد حسن طاحا

مفتش التعليم الثانوي - وزارة التربية والتعليم

عبد الوهاب دراج

مدرس أول بالتعليم الثانوي - وزارة التربية والتعليم

10/1
Eg/98p

1.1
2.19

53149

32909

ITY

الج

مقدمة

هذا الكتاب محاولة أريد بها إزالة الغموض الذي يلابس مفهوم الفلسفة في أذهان من يجهلونها ، ألقينا في « مدخله » بعض الضوء الذي ينير الطريق الى فروع الفلسفة ومجالاتها وتخبرنا في أبوابه التالية نماذج لثلاث مشكلات فلسفية تتصل بحياة الانسان في كل زمان ومكان ، وتوخينا الأمانة في عرضها وبيان الحلول التي قدمت لها ، راجين أن تثير في الذهن معاني تساعد على تكوين المواطن الصالح ، وبهذا نساهم — ولو بقدر ضئيل — في تحقيق الهدف الذي تتوخاه السياسة التعليمية المصرية في عهدنا الجديد

سبتمبر ١٩٥٤

المؤلفون

Felicitas Pennington P 35

ITY

17

فهرس

ص ١ - ١٦

مدخل الى الفلسفة
للدكتور توفيق الطويل

ما قبل نشأة العلم والفلسفة ٣ - مجال الفلسفة : (١) مبحث
الوجود ٥ - (ب) نظرية المعرفة ٦ (ح) مبحث القيم : الحق
والخير والجمال ٧ - الفلسفة والسياسة ٨ - الفلسفة وعلم
النفس ١٠ - الفلسفة والعلم ١١ - أثر الفلسفة في تطور
حياة الانسان ١٢ - مصادر ١٦

الباب الاول : المشكلة الخلقية

ص ١٧ - ٩٢

الالزام الخلقى ومصدره
للدكتور توفيق الطويل

تمهيد في حقيقة الالزام ١٩

الفصل الاول

ص ٢٢ - ٢٨

الالزام عند العقليين من فلاسفة اليونان

تمهيد في مصدر الالزام عندهم ٢٣ - موقف سقراط
وأفلاطون من الالزام ٢٤ - موقف أرسطو منه ٢٤ -
موقف الرواقية من الالزام ٢٩ - تعقيب ٢٨

الفصل الثاني

ص ٢٠ - ٥٢

موقف التجريبيين من الالزام الخلقى

تمهيد في الالزام الخلقى في مذاهب التجريبيين ٣٠ -
(١) الالزام الخلقى في مذهب النفعيين ٣١ - تعقيب ٣٥ -
(ب) في مذهب التطوريين ٣٦ - تعقيب ٣٧ (ح) في مذهب
الوضعيين ٣٨ - تعقيب ٤١ - مكان الالزام في علم
النفس ٤٣ - تعقيب ٤٦ - (هـ) مكانه في علم الانسان

(الأثروبولوجيا) ٤٧ - (و) مكانه في التفسير المادي ٥٠ -

تعقيب ٥١

الفصل الثالث

موقف الحسنيين من الالتزام الخلقي ص ٥٢ - ٩٢

تمهيد في مذهب الحدس الخلقي ٥٣ - (أ) الالتزام عند علماء
اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الإسلام ٥٦ -
(ب) الالتزام عند أفلاطوني كامبردج في إنجلترا والمعتزلة
في الإسلام ٥٧ - (ج) مكان الالتزام من مذهب الحاشية
الخلقية ٦١ - تعقيب ٦٤ - (د) مكان الالتزام من مذهب
الضمير ٦٧ - تعقيب ٧١ (هـ) مكان الالتزام في مذهب
الواجب ٧٤ - تعقيب ٧٧ - (و) مكان الالتزام في مثالية
المحدثين والمعاصرين ٧٨ - خاتمة ٨٢ - مصادر ٩٢

مذهب الكمال المثالي والواجبات الانسانية ص ٩٢-١٢١

للاستاذ ابراهيم عبد المجيد اللبان

مذهب الكمال المثالي ص ٩٥-١٠٤

تمهيد - نشأة نظرية الكمال ٩٦ - نظرية الكمال في
صورتها الحاضرة ٩٧ - الكمال النفسي وتحقيق الذات ٩٩ -

الواجبات الانسانية ص ١٠٥-١٢٠

أساس الواجبات ١٠٥ - الواجبات الفردية ١٠٦ -
حفظ الصحة ١٠٨ - واجب الاعتدال ١٠٨ - ١ : مذهب
التقشف ١٠٨ - ٢ : مذهب اللذة ١٠٩ - واجباتنا نحو
الحياة - العقلية والروحية - ١١١ - واجباتنا نحو حياة
التجارب الجمالية ١١٢ - واجباتنا الدينية ١١٣ -
الواجبات الفردية بوجه عام ١١٣ - الواجبات الاجتماعية
١١٤ - أساس الواجبات الاجتماعية ١١٥ - أنواع

(ح)

الواجبات الاجتماعية ١١٦ - حق الحياة - حق حرية
الفكر والعمل ١١٧ - حق حرية العمل ١١٩ - الاحسان
١١٩ - الصلة بين العدل والاحسان ١٢٠ -

الباب الثاني

مشكلة الشخصية وتكاملها

للأستاذ محمد حسن ظا

الفصل الاول

مقدمه

مقدمة - اسسوك الجسمي والسلوك العقلي ص ١٢٥ - السلوك
العطري والسلوك المكسب ص ١٢٦ - اخلاف شخصيات
الأفراد ص ١٢٧ - مكنونات الشخصية ص ١٢٨

الفصل الثاني

تمهيد

ص ١٢٩

تمهيد - الشعور ومظاهره الثلاثة ص ١٢٩ - البؤرة
واهمش ص ١٣١ - الاشعور ص ١٣١ - سلوك العطري
ص ١٣٢ - الفعل المنعكس ص ١٣٢

الفصل الثالث

العرائز

ص ١٣٤

العرائز ص ١٣٤ - النظرية الفرصة ص ١٣٤ - تعريف
ماكديوجل ص ١٣٥ - عدد العرائز ص ١٣٥ - صفاتها ص ١٣٦
مناقشة العرائز ص ١٣٧ - تعديلها ص ١٣٨ - الابدال
والاعلا ص ١٣٩ - خاتمة ص ١٤١

الفصل الرابع

التزعاج العامه

ص ١٤٢

الزعم العامه ص ١٤٣ - من الزعم و عرائز ص ١٤٣
(١) الاستهواء وأهميته ص ١٤٣ - عوامل نجاحه ص ١٤٣ -
أنواعه ص ١٤٤ - (٢) المشاركة الوجدانية وأهميتها ص ١٤٥

عوامل نجاحه ص ١٤٦ - (٣) التقليد وأهميته وعوامل نجاحه
ص ١٤٧ - أنواعه ص ١٤٧ - (٤) اللعب وطبيعته ص ١٤٨ -
طريقاته ص ١٤٨

الفصل الخامس

الانفعالات

ص ١٥٠

الانفعالات ص ١٥٠ - اللذة والألم ص ١٥٠ - تعريف ص ١٥١
شروط حدوث الانفعالات ص ١٥١ - أنواع الانفعالات
ص ١٥٣ - أثرها في الجسم ص ١٥٤ - الانفعالات والحياة
ص ١٥٥ - الدوافع المكتسبة ص ١٥٦

الفصل السادس

العادات

ص ١٥٧

العادات ص ١٥٧ - تعريفها وأهميتها ص ١٥٧ - كيف تتكون
ص ١٥٨ - أنواعها ص ١٥٨ - أثرها ص ١٥٩ - العادة
والشخصية ص ١٦٠ - كيف نكسبها وكيف نحلص منها
ص ١٦٠

الفصل السابع

المواطف

ص ١٦٢

المواطف ص ١٦٢ - تعريفها وأهميتها ص ١٦٢ - كيف
تتكون ص ١٦٣ - أنواعها ص ١٦٣ - عاطفة السائدة ص ١٦٤
عاطفة اعتبار الذات ص ١٦٤ - أثرها في العقل ص ١٦٥

الفصل الثامن

الكبت والصراع النفسي

ص ١٦٦

الكبت والصراع النفسي ص ١٦٦ - تردد وانحسار ص ١٦٦
الصراع والكبت والعقد ص ١٦٦ - الشكوك والاحتراس ص ١٦٦

الفصل التاسع

بنية مكونات الشخصية

ص ١٦٩

بقية مكونات الشخصية ص ١٦٩ - مقدمة ص ١٦٩ -
(١) الجسم ص ١٦٩ - (٢) الذكاء والقدرات ص ١٧٠ -
(٣) المزاج ص ١٧٤ - (٤) عوامل السن - (٥) الخلق ص ١٧٩

الفصل العاشر

تكامل الشخصية

ص ١٨٠

تكامل الشخصية ص ١٨٠ — امراج مكونات اشخصية
ص ١٨٠ — دراسة الشخصية ص ١٨١ — تكامل الشخصية
ص ١٨٢ — التكامل عند ماكندوجل وفرويد ص ١٨٣ — أهم
المراجع ص ١٨٦

فهرس الأشكال والصور

شكل (١) البورة والهامش ١٢٠ شكل (٢) افعال الحيوان ١٥٢
شكل (٣) التعبير الانفعالى لدى الانسان ١٥٥ شكل (٤) بعض
الماذج البشرية

الباب الثالث

مشكلة السياسة ونظم الحكم
للاساذ عبده فراج

ص ١٨٧

الفصل الاول

تمهيد : الفلسفة والسياسة

ص ١٨٩

الفصل الثانى

السياسة ونظم الحكم قبل افلاطون

ص ١٩٤

(١) نظم الحكم فى الشرق القديم ١٩٤ — (ب) النظم الاجتماعية والسياسية
فى اليونان ١٩٨

الفصل الثالث

فلسفة افلاطون السياسية

الدكتاتورية باسم معرفة الخير

تمهيد ص ٢٠٣ — الدولة ص ٢٠٥ — القضية هي المعرفة ص ٢٠٥
التضامن أساس الاجتماع ص ٢٠٧ — تمهيد عمل حسب المواهب ص ٢٠٨
طبقات الشعب ص ٢٠٩ — الأنفس الثلاث وقضائلها ص ٢١١ — التربية
والتعليم ص ٢١٣ — شيوعية أفلاطون ص ٢١٦ — دكتاتورية الحكام
الفيلسوف ص ٢١٨ — العودة الى تمهيد الحكم بالقانون ص ٢٢٠

الفصل الرابع

تطور النظريات السياسية بين اطلاقون وهونز ص ٢٢٣

تمهيد ص ٢٢٣ - أرسطو صليس ص ٢٢٤ - الأبيقورية والكيبية و بدعوة
اسى الاكفاء اندى ص ٢٢٦ - الروافيه وانزعة العالمية ص ٢٢٦ -
انتشار امسيحيه وتعاليمها ص ٢٢٨ - النزاع بين السلطين الروحية
والرمية ص ٢٢٩ - فلسفه الساسه في عصر النهضة ص ٢٣١

الفصل الخامس

فلسفه هونز السياسييه

اندك نورية باسم المحفصه على الامن ص ٢٣٥ - الفسفه الماديه ص ٢٣٥
الظواهر النفسية ص ٢٣٦ - الاحمماع ص ٢٣٧ - الخوف والمجمع
المدنى ص ٢٣٨ - العقد الاجتماعى ص ٢٣٩ - اثوره على ملك ص ٢٤١
الدولة والكنيسة ص ٢٤١ - اثر نظره هونز ص ٢٤٢

الفصل السادس

فلسفه لوك الساسيه

ص ٢٢٤

الديموقراطية باسم الحقوق الطبيعيه للافراد

حال الفصده ص ٢٤٥ - القانون الوضعى ص ٢٤٦ - الحقوق الطبيعيه
و حق امكنه ص ٢٤٦ - العقد الاحمماعى وحق الثوره ص ٢٤٧ - سلطة
الشعب ص ٢٤٩

الفصل السابع

فلسفه جان جاك روسو السياسييه

ص ٢٥١

الديموقراطية باسم المساواه

حيه انديه والنصوب بين الساس ص ٢٥٢ - عقد الاحمماعى والحرية
المدنية ص ٢٥٣ - الارادة العامة ص ٢٥٥ - نظرية السيادة ص ٢٥٦ -
التربية ص ٢٥٧ - أثره في توجيه الفكر السياسى ص ٢٥٨

الفصل الثامن

اهم المناهب الاشتراكية المعاصرة

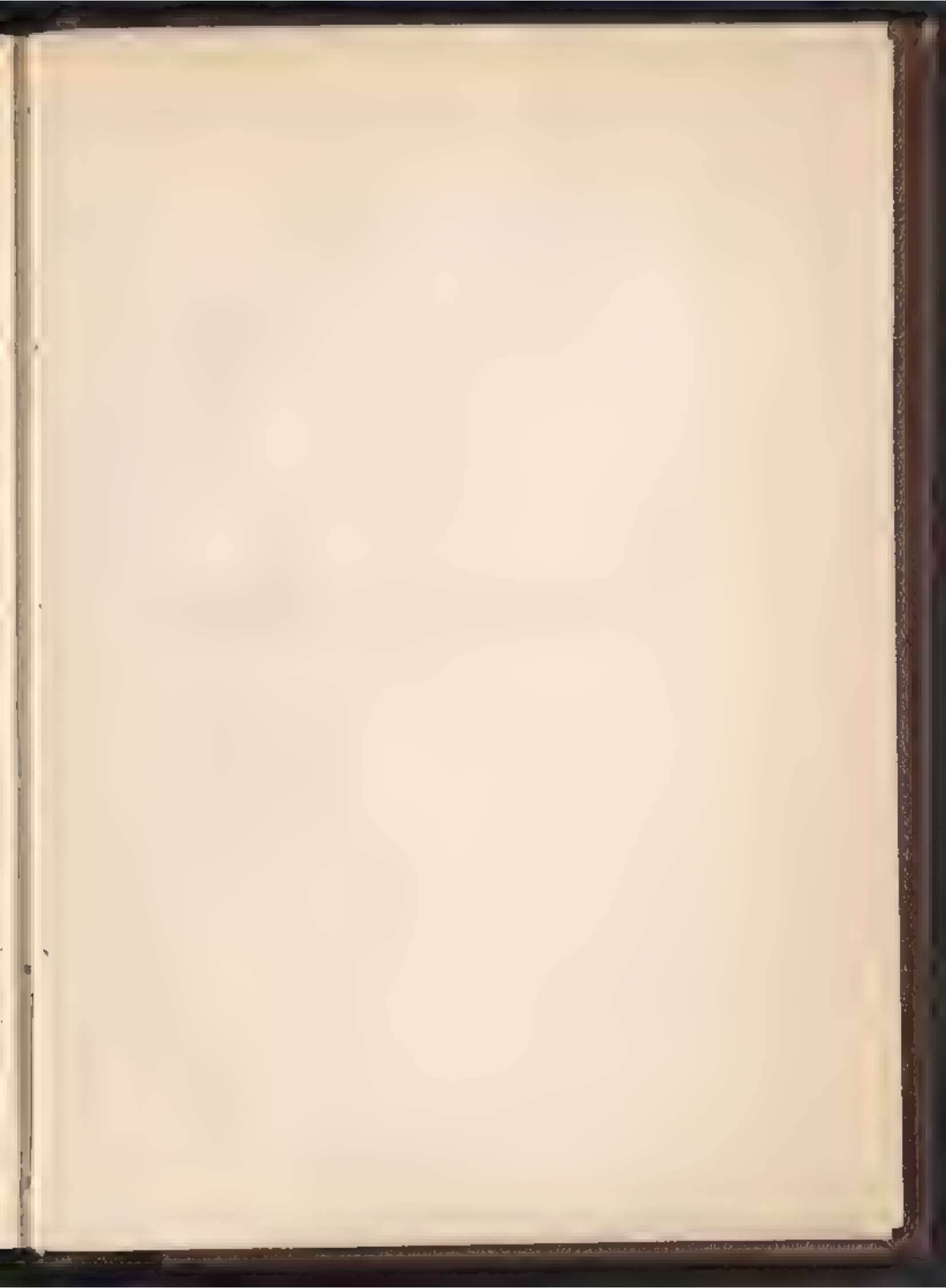
ص ٢٦٠

١ - تحقيق مبدأ حقوق الانسان ص ٢٦٠ - الانقلاب الصناعى واشتداد

- النقوت الاقتصادي ص ٢٦١ - المذاهب الاشتراكية في فرنسا
 ص ٢٦٢ - المذهب الاحكومي أو القوضوي ص ٢٦٢
 ب - الاشتراكية الماركسية ص ٢٦٣ المنطق الجدلي ص ٢٦٤ - التفسير
 الروحي للتاريخ ص ٢٦٥ - التفسير المادي للتاريخ ص ٢٦٦ -
 نظرية فائض القيمة ص ٢٦٨ عوامل فناء الرأسمالية ونشأة
 الاشتراكية ص ٢٦٨ - البرنامج الاشتراكي ص ٢٦٩
 ملحق : الاعلان العالمي لحقوق الانسان
 ص ٢٧١



مدخل إلى الفلسفة



مدخل إلى الفلسفة (١)

ما قبل نشأة العلم والفلسفة — مجال الفلسفة : (١) مبحث الوجود
(ب) نظرية المعرفة (ج) مبحث القيم : الحق والخير والجمال — الفلسفة
والسياسة — الفلسفة وعلم النفس — الفلسفة والعلم — أثر الفلسفة في
تطور حياة الإنسان .

ما قبل نشأة العلم والفلسفة

اتفق جمهور الباحثين على أن الشرق القديم قد سبق إلى ابتداء
حصارات انسانية مزدهرة ناصحة ، تجمع بين علم عملي يقوم على
المشاهدات التجريبية ، وتفكير ديني يسند إلى النظر العقلي المجرد ، توصل
حكماء الشرق القديم إلى أحداث صناعات وإقامة فنون وعلوم عملية
كأرithmetic (من حساب وهندسة) والميكانيك والملك والكيمياء وغيرها ،
واهدى حكماء الشرق منذ الماضي السحيق بالتفكير النظري الديني إلى
وجهات من النظر في الكون وحاقه ، وأصل الموجودات ومصيرها ، وخبرته
الأفعال الانسانية وشرئها ... وعمر هذا من موضوعات لا تزال محلاً
للبحث الفلسفي ، انماقوا إلى هذين النوعين من التفكير بالارعة في خدمه
حياتهم العمسة . واشاع عواطفهم الدينية . فمن ذلك أن الاشوريين كانوا
إذا رصدوا السماء وظواهرها . فصعدوا من المأمهم بحركات الشمس والقمر .
ومطالع الكواكب ومغارها ، معرفة الفصول الاربعة لينظموا في صوائها
مواسم زراعتهم . ويأمنوا في تجارتهم ركوب البحار وقطع البحار ...
وما يقال في الفلك عند الاشوريين ينسحب على غيره من فنون الشرق
القديم وعلومه العملية .

وأثار الكون بظواهره المتغيرة دهشتهم ، فأخذوا يسألون أنفسهم :
كيف وحد ... ؟ ومن أين نشأ ومن الذي أوجده ... ؟ وما هذه العجائب

التي تطرأ على موجوداته وتعتري أحداثه .. ؟ وما المصير الذي يستظر أن تنتهي إليه الموجودات .. ؟ وانتهى تفكيرهم في هذه المحالات الى وجهات من النظر كثير منها لا يخلو من عمق ، فمن حكماء الشرق القديم من توصل منذ المائتي السحيق الى القول بوحدانية الله (مذهب التوحيد) والاعتقاد بأن الله قد خلق الكون من عدم — كما قال أجداد الاسرائيليين الأوين — ومنهم من اعتقد مع هذا في خلود النفس وآمن باليوم الآخر — كما ذهب أجدادنا من المصريين البدامي — ومنهم من تصور الله حالا في العالم (مذهب الحلول) واعتبر الموجودات مجرد صور وأشباح ليس بها حقيقة خاصة (مذهب المثالية أو التصويرية) كما ذهب براهمة اليهود . ومنهم من فسر الوجود شائنة تدو في الخير مبدأ للحياة . والشر مبدأ للموت — كما ذهب أتباع زرادشت من قدماء الفرس ... الى غير هذا من أقطار لا تخلو من عمق .

وبكن هذه الوجهات من اسطر كانت في العادة تهدف الى التخلص من الشر . والنجاة من الألم الناجم عنه . بلا صفة اى أن هذا النوع من التفكير قد تولد عن نزعة الندين القطرية في طبائع الشر .

وحاء فلسفة اليهود فصول المحالات التي عر بها حكمه اشرك من قبل . مع اختلاف في نواحي الفكر وطرق البحث ووجهات النظر . اد قصد اليهود الى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلي الخاص . ساعث من اللذة العقلية وحدها . وبصرف النظر عما يحمل أن يرتب على كشفها من تحقق لمطالب الحياة العملية . أو اشباع لمقاصد الحياة الدنية . كانوا اذا بحثوا في اسحوم حاولوا ان يوصلوا الى وضع (قوانين) تفسر ظهورها واخفاءها . وتعمل حركتها وسرهم . واداءتملوا الوجود حاولوا أن يعرفوا طبيعته . مبدأ صدوره ونهاية مصيره ... دون ان يقصدوا من وراء هذا أو ذاك الى تحقيق عرض على أو دنى . وكان تفكيرهم يحضغ لمنطق العقل واستدلالة . فمسي لهم أن يضعوا (قوانين) و (نظريات) تفسر الظواهر وتعمل الموجودات . ففيل ان الفلسفة (العلم) بمعناها التقيدى قد نشأت على يدهم ، وكانت المسا للمعدة قوامه الشعور بالجهل ،

وغايته كشف الحقيقة ، ومنهجه البرهان العقلي ، ولكن ما مجال هذه الفلسفة التي تتحدث عنها ؟

مجال الفلسفة

(١) مبحث الوجود :

لعل الإشارة الى المجال الذي تدرسه العلوم الجزئية على اختلاف صورها ، تساعدنا على فهم المجال الذي يناوله البحث الفلسفي :

تدرس العلوم الجزئية - في شتى صورها - الكون من نواحيه المختلفة . بمعنى أن كلامها يناول بالدراسة جانباً من جوانب الكون ، فيدرس علم الطبيعة الجزئيات المادية وما ينجم عنها من حرارة وضوء وصوت ونحوه ، ويبحث علم الكيمياء في المركبات والعناصر وطرق تألفها وتفرقها ، ويدرس علم الفلك الأحرار السماوية وحركاتها في الفضاء وصفاتها الطبيعية ... وهكذا الحال في سائر ما يسميه بالعلوم الطبيعية (التي تعنى بدراسة الأجسام الجامدة والكائنات الحية) ، وتبحث العلوم الرياضية في الكم (من أعداد وخطوط وسطوح وأشكال هندسية) مجرداً عن المادة التي يمثل فيها العدد الحسابي أو الشكل الهندسي . ونستطيع أن نقول أن العلوم الانسانية (كعلوم الاجتماع والنفس والاقتصاد والتاريخ ونحوه) تبحث كل منها في ناحية من نواحي الانسان الذي يقابل الطبيعة ويتطلع الى السيطرة عليها ، ونرى من هذا أن العلوم الطبيعية تدرس الوجود من حيث هو متغير ، وأن العلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو عدد حسابي أو شكل هندسي مجرداً عن المادة . وأن العلوم الانسانية تدرس نواحي في أعقد الموجودات جميعاً وهو الانسان . ولكن ليس بين العلوم جميعها - طبيعية كانت أو رياضية أو اجتماعية - علم يدرس الوجود كله كوحدة مجردة عن المادة ، ان هذا هو موضوع الفلسفة الاول ، انه الوجود الالامادي بأعم معانيه ، وهو يشمل الوجود الروحي بطبيعته (كوجود الله والنفس البشرية) والوجود غير المادي الذي ينتزعه العقل من الوجود المحسوس ، أي يجرده من الكون المادي ، تريد الفلسفة أن تعرف

حقيقة الوجود أو طبيعة الكون ، وتبحث فيه اذا كان العالم موجودا بذاته أو معلولا لعللة أوجدته ، فتحاول الكشف عنها ويهدي هذا الى خالق الكون ، وعندئذ تبحث في طبيعة الانوهمية وصفات اديان الالهة .
 تريد انفسه أن تبين الأصل الذي انشأ عنه الكائنات أو الموجودات .
 أهو مادة أم روح ؟ أم مزاج من مادة وروح .. ؟ وهل وراء الظواهر الكونية المتغيرة شيء ثابت لا يتغير .. ؟ وهل تقع هذه الأحداث مصادفة واتفاق أم تحرى بمقتضى نظام ثابت مسبق في أنحاء الكون وأرجائه .. ؟
 وما مصدر هذه الموجودات أو نهاية الكون .. ؟ وما طبيعة الحق والباطل ، والجوهر والعرض . والواحد والكثرة ... ونحو هذا مما يحوز فيه الفلاسفة .. ؟

وهكذا يشأ عن الفكر في الوجود مشكلات صحيحة واجهها الفلاسفة وقدمت لكل منها حلولاً ، هي المذاهب الفلسفية المختلفة — هذا هو مبحث الوجود الذي نعتبر أول مباحث الفلسفة وأوضحها جميعاً .

(ب) لصرية المعرفة .

ومبحث الوجود يقوم على أساس أن الانسان قادر على معرفة حقائقه وفهم مشكلاته . ان أصحابه يفرضون أن الانسان في مكانه أن يدرك حقائق الأشياء ، وأن يعرف طبائع الموجودات ، وهذا الافتراض نفسه مثار لمجدل ، ان من طبيعة الفلسفة ألا تسلم بفكرة أو رأى أو حقيقة الا بعد بحث عقلى وتمحيص نظري ، فادراك الحقائق والعلم بها علم يقينياً أو صادق مشكلة تطلب حلاً ، هل يستطيع الانسان أن يدرك الحقيقة وأن يطمئن الى علمه بها حتى لا يساوره الشك في صحتها .. ؟ وهل يدرك الانسان العالم كما هو في الواقع أم يصيب اليه صوراً ذهنية ليست في طبيعته .. ؟ ثم بأي أداة من أدوات الادراك يعرف الانسان حقائق معرفة يقينية أو صادقة .. ؟ أنا نقول يكون هذا الادراك أم بالحواس أم بالحدس (الذي شبه الالهام) .. ؟ وهل لكل أداة من هذه الأدوات حدود تقف عندها ولا تدرك ما وراءها من حقائق .. ؟ فادراكك ان الحس باب المعرفة

الوحيد فبماذا ندرك ما وراء العالم المحسوس من معاني ومعقولات...؟ وإذا اعتبرنا العقل أداة المعرفة اليقينية فهل لقدرته على الإدراك حد تقف عنده ولا تتجاوزه...؟ هل بالعقل نستطيع أن ندرك الله أو طبيعة انفس البشرية وخلقها ونحو ذلك من حقائق...؟ أم أن هذا عالم نحتاج لإدراكه ومعرفة الى الوحي الالهي ، أى الى مدد من السماء خارق للعادة كما يقول (ديكارت) ...؟

وهكذا كان البحث في المعرفة الانسانية أو مطلق العلم بالحقائق ، تراوح هذا البحث بين شك في الحقائق وبين بصوابها ، واختلف القائلون بقدرة الانسان على المعرفة الصادقة ، وتباينت وجهات نظرهم في طرق ادراكها وأساليب العلم بها ، فأي فرق العقل أداة للإدراك ، ووثق فريق بالحواس مصدرا لكل معرفة ، وقال فريق بالحدس الذي ينبعث في نفوس البشر نورا فطريا يهديهم الى المعرفة اليقينية الصادقة... هذا هو مجمل نظرية المعرفة ، ثلثي مباحث الفلسفة الرئيسية ، ومن ههنا المبحثين : الوجود والمعرفة ، يتألف ما نسميه بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا .

٨ (ح) مبحث القيم :

تعنى الفلسفة بدراسة اقيم المطلقة ، فمادا يراد بالقيم المطلقة...؟ يراد بها المثل العليا التى يشدها الانسان لذاتها . ولا يلتمسها لغرض يتبعه من ورائها ، لأن الأشياء التى يطلبها الانسان لتحقيق أغراض معينة تعتبر فيما نسبته منفرة ، وليست مطلقة ثابتة . فدا أصابى مرض فالتمس الدواء الذى يخلصنى من بلائه ، كنت فى هذه الحالة لا أطلب الدواء لذاته ، لا أرغب فى تجربته كعناية فى نفسه ، ولكنى ألتمس به وسيلة للخلاص من شر المرض ، فقيمة الدواء هنا نسبية . لأنها مرهونة بالغرض الذى يحققه الدواء ، وهو النجاة من المرض . ثم لماذا أرغب فى اتقاء المرض . أو لماذا أرغب فى أن أكون صحيحا معافى البدن . فذلك لأن الصحة أعون على الشعور بالسعادة ، ولماذا أنشد السعادة...؟ بدو أن السعادة ليست وسيلة الى غاية أبعد منها ، انها خبر فى ذاتها ، وهى تحتفظ بقيمتها حتى ولو لم يرغب فيها أحد من الشر ، السعادة إذن قيمة مطلقة ، يشدها الناس فى كل زمان

ومكان ، وطلب الناس لها لا يصر الى تبرير ولا يحتاج الى برهان ، أما القيم النسبية فهي وسائل الى تحقيق غايات أبعد منها كما قلنا منذ حين ، ولهذا تقوم قيمتها في مدى حاجة الانسان اليها ، وترتفع قيمتها حيناً وتنخفض حيناً ، تبدو عالية الثمن حين يعز مالها ، منخفضة السعير حين يكثر وجودها ، فالداء أعز على سكان الصحراء منه على أهل المدن ، والحيوان يقدر العشب أكثر مما يقدر الذهب ... مثل هذه القيم النسبية لا تعنى الفلسفة كثيراً ولا قليلاً ، انما تعنيها قيم " أخرى تعتبر غايات في ذاتها ، وليست وسائل الى تحقيق غايات أبعد منها ، هذه هي القيم المطلقة أو المثل العليا ، وهي دون غيرها من القيم موضوع البحث الفلسفى — فيما يرى أهل الفلسفة التقليدية — وان أكرر هذه القيم المطلقة دعاة الفلسفة الوضعية — كما سنعرف بعد قليل .

هذه القيم المصنفة العلم بحمل قسمها في ذاتها كما أشرنا من قبل ، ولا يختلف تقدير الناس لها باختلاف الزمان والمكان . ولا تتغير نظرتهم اليها بتغير الظروف والاحوال . اتفق جمهوره الدخيل على أن أظهرها : الحق والحر والجمال . وكل منها يحصص لدراسات فلسفية ، فالحق يدرسه علم المنطق ، والحر يدرسه علم الاخلاق ، والجمال يدرسه علم الجمال ، وهذه العلوم في النظرة التقليدية علوه تتجاوز البحث فيما هو كائن لتدرس ما ينبغي أن يكون ، فالمنطق يدرس ما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم ، وعلم الاخلاق يدرس ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الانسان ، وعلم الجمال يدرس ما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل . انها تصور المثل العليا في مجال الحق والحر والجمال — هذه هي فلسفة القيم ، وهي تؤلف المبحث الثالث من مباحث الفلسفة الرئيسية .

الفلسفة الرئيسية .

ولكن علم الاخلاق كان عند قدماء الفلاسفة جزءاً من علم السياسة ، وكانت افلسفة السياسية تعالج من المجتمع ما تعالجه فلسفة الاخلاق من حياة الفرد . وقواعد الاخلاق لا توضع ليهتدى بهديها فرد يعيش في عزلة

عن الناس ، فلانسان مدنى بطبعه ، محب بفطرته للاجتماع غيره ، انه حيوان سياسى كما قال عنه أرسطو قديما ، ولا يمكن أن يتحقق كماله الا بوجوده عضوا فى مجتمع ، واذا كانت فلسفة الأخلاق تدبر سلوكه كهرد ، فان فلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى اليه . ولهذا وجب أن يسبر بمقتضى قواعد الأخلاق سلوك الانسان ، وأن تحرى وصفها حياة المجتمع معا ، من أجل هذا أبى قدماء الفلاسفة أن يعالجوا السياسة والأخلاق كعلمين منفصلين يستعمل أحدهما عن الآخر ، هذا ما فعله أفلاطون فى جمهوريته ، وصرح أرسطو فى (الأخلاق اليقوماخية) بأنه يدرس الأخلاق كقدمة للسياسة . وقد تعمرت نظره المحدثين من الفلاسفة الى هذا الموضوع عن نظره القدماء فى بعض نواحيها . وسكن جمهورهم على اتفاق فى ادخال الحنف النظرى الحاصل فى نطاق الفلسفة ، اذ يرون أن الفلسفة السياسية تدرس أصل المجتمع والمبادئ التى تجمع على أساسها أفرادها ، والطرق التى أدت الى قيام حكومته ، هل اخار الشعب حكومه بحص رغبته لتحقيق رفاهيه فان عجزت كان من حقه أن يهرد عليها كما كان يقول جان چاك روسو J. J. ROUSSEAU ١٧٥٥ أم أن حكما مسبدا أو عصبة من الأقوياء اغصت بالحكم وأحصت الشعب لسلطانها . أو تحلى لها أفراد الجماعة عن حرياتهم راضين حتى تكمل مصالحهم وينسب الامن بسهم كما ذهب (توماس هوبر) ١٦٧٩ T. HOBBS ١٧٥٥ أم لا هذا ولا ذاك ؟

وتعالج الفلسفة السياسة صور الحكم وبنطه ، ويحدد المميزات التى تميز كلا منها . توطئة لمعرفة أحسها وأسمها . وتقرر ما ينبغي أن تكون عليه علاقة الفرد بمجمعه ، وتكشف عن حقوق الفرد وتسبعها اى مصادرها التى نشأت عنها . الى غير هذا من مجالات نظرية ، تدرس الفلسفة السياسية هذه المبادئ والاصول من جانبها النظرى الحاصل . دون أن تتجاوز هذا الى تتبع تطبيقاتها الفنية الحاصلة عن طريق الحكومات القائمة بالحكم فعلا . ولا تخفى العلاقة بين هذه المجالات وموضوعات الدراسات الأخلاقية ، فان دراسة سلوك الانسان من الناحية الحلقية تقود لا محالة الى البحث فى تدبير حكم المجتمع الذى ينتمى اليه ، كما أن المثال الخلقى

الذى يصعب للفرد فلسفة الأخلاق ، يؤدي بالمجتمع الى تنظيم مثالى يعين على تحقيق مثل الفرد وأهدافه العليا •

هذا ابى أن الفلسفة فى التعبير الشائع عند جمهرة المحدثين تعادل قولنا (انحاء نحو احياء) أو (ايشار طريقة للحياة) — مع تعقل الاتجاه وتحليله — من هب رأيا المتكررين يحدثون عن الفلسفة اسياسية عند الالمان أو الروس أو الأمريكان أو غيرهم من شعوب . وهم يريدون بهذا نوع النظم السياسية التى تؤثرها كل من هذه الشعوب — عن وعى وتعقل وادراك — أو يعتمد كل منهم أنها أفضل نظم الحكم وأقدرها على تحقيق رفاهية الشعب •

الفلسفة وعلم النفس .

من من المؤرخين من يلحق بالفلسفة علوما كانت الى عهد قريب فروعا لها . ثم أحدثت حدث تستقل عنها فى موضوع الدراسة ومهجع البحث ووجهة النظر . وإن ظلت تتعاون مع الفلسفة وعلومها على كشف الحقائق الجديدة سرمد من ثروة العلم الانسانى الذى يحقق رفاهية البشر ، وأظهر هذه العلوم . علم النفس وعلم الاحتماع . ولما كان كتابا هذا يصممن الحديث عن مشكله سيكولوجية هى تكامل الشخصية ، وجب ان نقول كلمة موحدة عن العلاقة التى تربط علم النفس بالفلسفة :

كان علم النفس عند قدماء الفلاسفة بحثا فى ماهية النفس أو طبيعة العقل أو نحو هذامما يدخل فى نطاق الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية ، ولكنه أصبح اليوم معينا بدراسة سلوك الانسان كما يبدو بالفعل فى ظواهره النفسية من شعور وتفكير ورغبة وتخيل وانفعال ... وكما يتجلى فى ظواهره الجسمانية من حركات وسكنات وحدث وانسام وعبوس ... وعبر هذا من مظهر السلوك الذى يحاول الانسان أن يتكيف به مع بيئته . وقد أخذ علم النفس يرفع نرعة العلوم الطبيعية بادخل مباحثها الحريسة ، فأخذ تنوخى فى دراساته اصطباع المشاهدة المقصودة المنظمة التى تستند فى الكثير من الحالات الى اجراء التجارب ، حتى لقد بدأ يدخل

في عداد العلوم التجريبية . بل أخذ يستخدم مثلها معامل مزودة بأجهزة وآلات تساعد على ضبط نتائجها ودفع أبحاثه . وراح يهين البص والحركات الانفسية وتعب والاحساس برأئهم ونحو هذا من طواهر، ومن ثم توصل الى وضع قوانين ونظريات تفسر الطواهر التي يدرسها — تشبها بالعلوم الطبيعية .

ومع هذه الرعة الحديثة في الدراسات السكولوجية لم يفقد علم النفس صلته بالفلسفة ، انه يحاول أن يصف سلوك الانسان ويفسره . ويترك للفلسفة البحث في هذا الانسان نفسه . فتحاول الفلسفة الكشف عن طبيعته وأصله ومصيره ونحو هذا مما لا يدخل في نطاق الدراسات السكولوجية ومنهجها . ومن هنا يبدو التعاون بين فلسفتين في بعض نواحيها — وعلم النفس في استكشاف المجهول من أمر هذا الانسان المعقد . كل منهما يدرس الانسان من زاوية التي تدخل في نطاقه . والمنهج الذي تسجته طبيعته ، وفي حديثه الدلي عن (انفسه والعقل) ما ردها وصوحا .

هذا هو مجال الفلسفة بوجه عام . وفي كتاب هذا ثلاثة فصول للمشكلات الفلسفية . وفي كتاب سالي سودجان آخران من هذه المشكلات

الفلسفة والعلم :

المعرفة هي معنى العلم ومعنى انفسه حديثه العهد . فقد كانت الفلسفة قديما تشمل انواع المعرفة البشرية المختلفة . حتى ما استغل منها الآن علومها تميزها موضوعات دراسية ومناهج بحثها . فعلم الفلاسفة اليونان والاسلام البحث في الميت والطب والبرصه واموسمى ... وغير هذا مما استغل اليوم علومها أو فنونها ، استغبت هذه العلوم عن الفلسفة رويدا رويدا ، فانفصلت العلوم الرياضية منذ أيام سقراط ، وأخذ العلم الطبيعي الذي يدرس المادة في مختلف صورها يستغل منذ مطلع العصر الحديث ، أي منذ عرف لدراساته منهج بحث يعاير مناهج بحث العنفة التي يستطيعها الفلاسفة من قديم الزمان ، اذ اتجه رواد الفكر الحديث في عصر النهضة الى اصطلاح المشاهدة في مباحثهم الطبيعية ، وبدا هذا عند فيساليوس

+ ١٥٦٤ VESALIUS منشئ علم تشريح الاعضاء ، وكوبرنيكوس
 + ١٥٤٢ COPERNICUS صاحب نظرية دوران الأرض وغيرها ، وبمجهود
 الكثيرين من اعلام الفكر في القرنين السابع عشر والثامن عشر (من أمثال
 فرانسيس بيكون + ١٦٢٦ F. BACON واضع أساس المنهج التجريبي
 ونوتن + ١٧٢٧ NEWTON صاحب نظرية الجاذبية وغيرها ، أخذت
 العلوم التي تسند الى المشاهدة والتجربة . تتميز من العلوم التي تقوم على
 النظر العقلي المجرد . ووضح منهج البحث التجريبي فاصطنعت العلوم
 الطبيعية التي يدرس ائده كما تمثل في الاجسام العائمة (وتدرسها علوم
 الطبيعة والكيمياء والفلك ...) وفي الكائنات الحية (ويدرسها علماء
 الحيوان والاساق) . وبدت قبل ان تستل عن الفلسفة موضوعا ومهججا ،
 أي أحد كل علم من هذه العلوم التجريبية أو الطبيعة يدرس ظواهر مادية
 معه . مضطعا في دراساته مناهج تقوم على المشاهدة والتجربة ، واضطلمت
 الفلسفة بدراسة المحالات الثلاثة السبعة الذكر (الوجود والمعرفة والقيم)
 وهي محالات تفتي البحث فيها استطاع مناهج عقلية استنباطية ، ولا
 يسر في كل المحالات احصاءها مناهج المشاهدة والاحبار .

هذه هي وجهة النظر التقليدية في الفلسفة ، ولكن بعض الفلاسفة
 المحدثين (وهم أصحاب المذهب الوهمي) قد أنكروا هذه النظرة التقليدية
 لأنهم استعدوا من نصق البحث والدراسة كل موضوع لا يمكن الثبت
 منه بالتجربة . ومن ثم أنكروا الفكر الفلسفي الميتافيزيقي في كل صورته ،
 زاعمين أن العلم يسوغ بدراسة المسائل كلها ولا يبقى للفلسفة
 الميتافيزيقية مجالا للدراسة ... !

على أن الملحوظ أن حمزة المحدثين من الفلاسفة قد تطلعون الى أن
 يكفوا للفلسفة الدقة التي تمار بها العلوم ، فخرج بعضهم الى اقامة البحث
 الفلسفي على أسس المنهج الرياضي اليقيني . وكان مرجع الفضل في هذا
 الى (ديكارت) + ١٦٥٠ DESCARTES ومدرسته من العمليين في فرنسا
 وهولنده وألمانيا بوجه خاص ، ومال بعضهم الى اقامة البحث الفلسفي على
 دعائم المنهج التجريبي الذي يكفل المعرفة الصادقة ، وكان مرد الفضل في

هذا الى (فرنسيس بيكون) ومدرسه من الحريين من الانجليز والامريكان
بوجه خاص، وأخذ المحدثون من الفلاسفة بفلسفون الكثر من الموضوعات
العلمية، ويستعيرون من العلماء أبحاثهم وتجاربهم، ويعيرون مذهبهم
الفلسفية على أسس من النظريات العلمية، ويشعلون أنفسهم برسم الماهج
التي يصطنعها العلماء في دراساتهم، رغبة في التوصل الى الحقيقة، حتى
يكون في تقدم العلم اثر "للفلسفة واحصاء" لضمونها، وتكون الفلسفة
في نفس الوقت سلاحا من أسلحة العلم، تسعه الى غزو المناطق المجهولة في
دنيا الحقائق، حتى تضيء له الفرق وتمكنه من اربادها بساحه البشرية،
وبهذا وبغيره ظل الاتصال قائما بين الفلسفة من ناحية، وبين العلوم التي
استقلت عنها من ناحية اخرى، فاستقلال العلوم كان أمرا اقصاه التخصص
في موضوعات الدراسة، واحيار طرق البحث العلمية الملائمة لطبيعة
الموضوعات التي تدرسها، فهو استقلال في وجهة النظر، وفي منهج البحث،
ثم هو بعد هذا تعاون بين الفلسفة والعلم، بحيث صودهم على كشف
المناطق المجهولة من العالم وظواهره، وارتداد الآفاق المطلبة في طبيعة
الانسان وحياته، توطئة لاستغلال هذه اكثور من حقائق العلم والفلسفة
في خدمة البشرية، ولكن كيف تؤثر الفلسفة في رقي الانسان وتطور
المجتمع البشري على وجه التحقيق؟

أثر الفلسفة في تطور حياة الانسان .

تقوم الفلسفة منذ الماضى اسحق بوصفة اجتماعية لها حظها المحفوظ
في تقدم حياتنا الانسانية، وتمثل وضعها الاجتماعية في تأثير مذهبها
النظرية على الحركات الاجتماعية وتطورها في مجرى تاريخ البشري،
وباستقراء الكثير من النهضة الاجتماعية والعلمية خلال التاريخ، نلاحظ
أن الفلسفة قد وقفت وراءها واضطلع بعاء التوجه المستنير الذي أدى
الى نضج الادراك وتفتح الوعي في كثير من الشعوب، وبهذا كان لفلسفة
— الى جانب وظيفتها الاكاديمية العلمية في تفسير طبيعة العالم وحقيقة
الانسان — وظيفة التوجيه المستنير الى عالم أفضل، وحياة أكرم وأسعد،
وقد صرح اعلام الفلسفة العملية PRAGMATISM في امريكا بأن ليس ثمة

فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة، إذ بغیر الفلسفة لا تكون حضارة، وإلى ما شابه هذا ذهبت الفلسفة الماركسية **MARXISM** التي أرادت بالفلسفة التوجيه المسير الذي يسهي تغيير العالم، بتحرير الإنسان من جور الظلم وطفیان الخرافة. وفي هذا الاتجاه سار حبهة الفلسفة المعاصرين •

من هنا كان لفلسفة مكانها الملحوظ في خدمة البشرية والتطور بها إلى الكمال. بل إن من الناس من يرى العلم — مع كل خدماته للحياة الانسانية — مسؤولاً عن الدمار الذي نصاب البشرية وحضارتها من وراء نظرياته، يشهد بهذا في ربهم صحابة المدمرات والعواصم والناسقات والمفرقات وبحور من آلاب التدمير. إن العلم يبدو في نظر هؤلاء وكأنه يهدم أكثر مما يبني، ويسلم أي التعاسة أكثر مما يسلم إلى السعادة، أما الفلسفة فإن وطئها تمثل في البناء، بناء نظرة سليمة لتوجود ولخدمة الانسانية بوجه عام، فإن بوح اهدم فصدت بهذا أن تزيل ناء مداعبا من الاوهام والاضلال و". الهرطقة الرائعة، تؤمنه بناء عالم من الحقائق والقسم أصبح وأسلم. وإذا كان ما يقولونه عن الفلسفة صحيحا في جملة، فإن اتهامهم للعلم تحر على طبعه العلم وماهجه. إن وطئها الاولى أن يوصل بمناهجه إلى وضع فوائض أو نظريات تصير بها الطواهر التي يقوم بدراسها، وعند هذا يقف عنه. أما تطبق نظريته فالمسؤول عنها هم المخترعون ورجال الأعمال والسياسة مع. وإذا كانوا يسحرون في كثير من الأحيان نظريات العلم في التدمير — كأن يسلوا إلى استحداث الفلسفة الدرية أو الهيدرووحسة أو نحوها في اهلاك البشرية وتدمير حضارتها — فقد كان في وسعهم أن يعبثوا جهودهم لاستغلالها في الصناعة لصالح البشرية ورفاهية أهلها، ومع براءة العلم من بهمة التدمير، فإنه يبدو • نظر الناس وكأنه يقود البشرية إلى التعاسة أكثر مما يحقق لاهلها السعادة، أما الفلسفة فإن مذهبها كثيرا ما وضعها أهلها لتبني الرقي إلى عالم أفضل. لخلص البشرية من محنتها، وتحررها من أسباب تعاسها، ويرتفع بأهلها إلى أرفع مستوى تحتمله طاقتهم، وإن بدا في بعض الأحيان أن من أهلها تلة أخطأها التوفيق فضلت في متاهة البحث المتلوى والنظر المنحرف •

أما عن جانب النفع الايجابي في دراسات العلم فانه أظهر من أن يخفى على أحد ، ونظرة الى ما يتكشف عنه العلم بين الحين والحين من فتوحات ومكتشفات ومخترعات — وهي تطبيقات نظرياته — لتشهد بمدى ما أحرزته البشرية على يده من تقدم ملحوظ ملموس يبدو في كل مرفق من مرافق الحياة . أما الفلسفة فان ما يترتب على دراساتنا من وجوه النفع لا يبدو أمام الناس ملموسا في المصانع والمدحر والمزارع كما هو الحال في آثار العلم ، ومن هنا تسنى لهم انكاره ، ولكن ما نكده الانسان الذي يعقل عن الجانب العقلي والروحي المشرق في حياته ، ولا يعرف من دنياه الا ملء معناه وسد الضرورى من مطالب حياته ، حتى لتكاد تختفى الفوارق الجوهرية بين الانسان والحيوان الاعجم .

وقد وجد الانسان في هذا العالم على غير ارادة ، فلا أمل من أن يعقل هذا الوجود الذي يحويه ، وأن يفهم نفسه . وأن يحدد منه مكانه ، وأن يرسم عايته من حياته ، ولا يمكن أن يتم له هذا بعير فلسفة ، تساعد على تكوينها دراسات المذاهب الفلسفية اسي وضمها أهلها حلا لمشكلات الوجود ومعضلات الحياة الانسانية ، وادا كانت الفلسفة تثير في أذهان الناس على اختلاف طبقاتهم معنى متصورة ، وترسم في مخيلتهم صورا مخططة متباينة ، فان مرد الخلط الى سوء ظنهم بها وجهلهم بحقيقتها ، ونرجو أن نكون بهذا الكذب قد جلونا بعض ما يكشف هذا اللفظ الضخم من غموض ، وقرنا معناه الى الادهاش ما أمكن ذلك ، عسى أن يساعدنا هذا على تقدير قيمتها ، وادراك أثرها في حياة الانسان .

ان الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم ، انها تبنى على بناء لا ينتهى ، وهي تعتمد على نظريات العلم وتعجز مجالات يجهلها ولا يستطيع أن يرتادها ، لأنها لا تعالج بمناهجه التحريية ، والانسان بطبعه طلمة ، وجد نفسه في عالم يثير دهشته بغموض حقيقته ، وتغير ظواهره ، وغرابة أطواره ، وخفاء أسرارها ، فاندفع بطبيعته يلتمس الكشف عن معيياته وأسراره ، ومن هنا كان التفلسف اشباعا لحاجة طبيعية في نفوس البشر تغريهم بحب الاستطلاع ، وظهرت الفلسفة في صورة محاولة يراد بها معرفة حقيقة العالم والكشف عن

أصله ومآله ، وهدفه وغايته . والالهام بأسرار النفس الشريفة واستكناه
 احتياجاتها ، والتعلل بالطرق العقلية في مجال الحق والخير والجمال . رغبة في
 رسم أهداف ومثل عليا تصبى ، حياة الإنسان وتسمو بها . وادب فحن
 تعقل عن طريق الفلسفة العام الذي يعيش فيه ، ونحاول فهم مبادئه
 وعاداته . والاصطناع أي معرفته وعلمنا بوجوداته . ومن ثم نستطيع
 أن نحدد مكانا من الوجود . وكما من فلسوف وجد في هذه التأملات
 عداء لروحه وسلوى عليه وسعادته في حياته . وما من شك في أننا نستطيع
 في ضوء دراساتنا الأخلاقية والسياسية أن نرسم أهدافا ومثلنا العليا ،
 ونحدد غايات المجتمع الذي نسمى الله . فضياء الحياة التي ينبغي أن
 نحياها كأفراد في وطن وأقضية في مجتمع . ونسعى بدراسات علم النفس
 على فهم نفوسنا ومعرفته نفوس الآخرين . والكشف عن مكنوناتها وأسرارها ،
 وتصحيح تقوينا من بعض أفكارنا وسريء حياتنا من أوهام الخرافة وأباطيل
 الخلق . ونسمع في ضوء دراسات الجمال ونسعد بأنوانها
 عن وعي وتبصر . . . بهذا ومثله شعر بقسمة الجانب المشرق الوضاء في
 حياتنا . ونصن على حدح هذه الأنوار من المعرفة الرفعة إلى عالم أكمل ،
 وحياء أكرم وأسعد . .

مصادر يوصى بالاطلاع عليها :

توفيق الطويل : نفس الفلسفة (صبعة ثالثة موسعة) القاهرة نوفمبر
 سنة ١٩٥٤

Archie J. Bahm, *Philosophy, An Introduction* 1953

Bertrand Russell (1) *Outline of Philosophy* 1932
 (2) *The Scientific Outlook*, 1934.

C. E. M. Joad (1) *Return to Philosophy* 1936.
 (2) *Guide to Philosophy*, 1936

O. Külpe, *Introduction to Philosophy*.

ترجمة المحبرة عن الأدبية ، ومنه إلى العربية الدكتور أبو العلا عيسى تحت
 عنوان " المدخل إلى الفلسفة " .

الباب الأول

المشكلة الخلقية

الإلزام الخلق ومصدره



الالزام الخلقى ومصدره (١)

تمهيد في حقيقة الالزام

كثيرا ما نقول لمسك وانف بصدد الاقدام على فعل ما : انى (أميل) الى هذا الفعل و (أرغب) فى تيانه . ولكن (ينبغي) ألا أقدم عنه لان واجبي يقتضى أن أتصرف على غير هذا النحو . أى أنك تلاحظ أن كثير من الحالات قد تعارض بين رغباتك وموالتك وأهوائك من ناحية . وما ينبغي عليك فعله من ناحية أخرى . فما مصدر هذا الذى ينبغي أن يكون ؟ . وبعبارة أخرى ما مصدر (الالزام) الذى يوجب عليك أحيانا أن تقاوم رغباتك وأهواءك ، وتتصرف على النحو الذى يقتضيه واجبك ؟ .

وبمثل الالزام من قديم الزمان فى صور شتى . فيبدو حيا فى العرف الاجتماعى . وهو العادات القومية التى تسمك بها المجتمع الذى تسمى فيه الانسان . فتقتضى هذا العرف على الفرد تاتين أفعال بعضها تلتقى من الدس اشاء . والامتناع عن ارتكاب أفعال أخرى تشر فى نفوس الناس السخط والاسهدة . وبمثل الالزام حيا ثانيا فى صورة أوامر ونواه دينية مفروضة على كل مؤمن . ومن اشرع وأمر الله وانتهى سواهيه كان احبة مثواه . والا فالجحيم مقره ونس المصير . وبمثل هذا الالزام حيا ثالثا فى صورة قوانين وضعية تفرضها سلطة سياسية ، فيبدو هذا الالزام سياسى فى صورة عقوبات تفرض على كل من يعصى قوانين بلاده .

هذا الالزام — اجتماعيا كان أو دينيا أو سياسيا — يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات ، بمعنى أن العرف الاجتماعى أو العقيدة الدينية أو القانون الوضعى هو الذى يفرض على الانسان سلوكا بعينه . ويشه ان استجاب له ، وينزل به عقابه ان عصى أمره . ثم ظهرت صورة جديدة من الالزام فرضها الانسان على نفسه . بدافع

من عقله أو ضميره أو نحو ذلك ، ومن ثم أخذ الانسان يوجب على نفسه اتباع سلوك يراه خيرا ، وتجنب سلوك آخر يعده شرا . وفي هذه الصورة من الالتزام الباطني كثيرا ما يرضى الانسان عن مثل أعلى رسمه غيره ، ومن ثم يرى — بمحض اختياره ورضاه — أنه ملزم بالعمل بمقتضاه ، وتجنب العمل بما يتنافى معه ، هذا هو الالتزام الحلقى الذي كان مشكلة المشاكل في فلسفه الأخلاق ، والذي تتحذه الآن موضوعا لدراستنا

وبس من الضروري أن يقوم بين الالتزامات السالفة الذكر تعارض ، فقد يلتقي الالتزام الحلقى مع الالتزام الديني الذي تفرضه على الانسان عقيدته ، ولا يتعارض مع الالتزام السياسي الذي تفرضه عليه قوانين بلاده . وقد يتفق مع الالتزام الاجتماعي الذي يقتضيه عرف البلاد وتقاليدها ، وعندئذ يكون اختلاف بينها مرجعه الى اختلاف مصادرها ، وان التقت جميعها عند غاية واحدة . هي النفع اى الكمال في صورته المختلفة . فلفظ عند الالتزام الحلقى لعرف شيئا عنه كما بدا في أظهر مذاهب الفلسفة الحلقية .

— اخلف فلاسفة الأخلاق من قديم الزمان في تفسيرهم للالتزام الحلقى وفهمهم صحيحه وتحديددهم لمصادره . فوضعوا مجموعة من المذاهب تبدو في ظاهرها محسنة مسايبة ، وهي في واقع الأمر تعاون على تفسير هذه الظاهرة المعقدة من نواحيها المختلفة واصناء مختلف جوانبها العاصمة المطلقة . تسهم من رد الالتزام الى اعتل بمعنى أن الاساس — بفعل هذا العقل الذي يميزه من سائر الكائنات — هو وحده الذي يسر حياته بمقتضى مثل أعلى يشد به الكمال ، والالتزام الذي يوجب عليه اتباع الخير ويحب الشر ، هو من وضع عقل الذي يسر الطبيعة البشرية من الطبيعة الحيوانية . واصحاب هذا الاتجاه في فهم الالتزام هم العقليون الذين اتحدوا اليونس منهم بموجب بهم .

من فلاسفة الأخلاق من أرجع الالتزام الحلقى الى سلطان تقوى خارج الذات ، يحكم في اثاره المحس وعقبات اسى . بمعنى أن الالتزام الذي يوجب على الانسان مراعاة الحياة الفاضلة . والانصراف عن الحياة السيئة ، تعرضه سلطة العرف الاجتماع في استحسانه للخير واستهجانته للشر ،

وسلطة الدين الالهى فى فرض نعيم الجنة جزاء للأخيار ، وعذاب الجحيم عقابا للأشرار ، وسلطة القوانين الوضعية بعقوباتها التى تكفل تأديب من يتسبب فى اىذاء غيره من الناس .. وغير هذا من سلطات تفرض على الانسان أن يستجيب للخير وينصرف عن الشر ، ومرجع الأمر عند هذه السلطات الى ما يترتب على الأفعال الانسانية من وجوه النفع أو أسباب الضرر ، فما حقق منها نفعا كان خيرا ، وما أدى الى مصرة كان شرا ، والتجربة هى المقياس الذى تفرق به بين خيرية الأفعال وشرينها . «لاضافة الى أنها مصدر كل الزام خلقى ، بمعنى أن هذا الزام لا يفرضه عقل ولا يضعه ضمير ، وإنما ينشأ فى حياة الانسان وحياة المجتمعات البشرية نتيجة لتجربتهم التى تهديهم الى نوع السلوك الذى يحقق النفع فيستمسكون به ، ونوع السلوك الذى يحلب لهم الضرر فينحاشونه ، وهم يدرسون الزام الحلقى كما هو موجود بالفعل فى حياة المجتمعات مضطعين فى دراساته مباحث الحث الحربي . ومن ثم فهو فى نظرهم يعبر بغير بيئاته ، ويختلف بخلاف أزمائه . أى أنهم لا يعرفون فى دراساتهم الواقعية بهذا الزام الذى يرسمه فيلسوف من فلاسفة الأخلاق بعبارة عن المثل الأعلى للانسان فى كل زمان ومكان ... من أجل هذا كله سعى أصحاب هذا الاتجاه بالتجريبين »

ومن فلاسفة الأخلاق من أنكر وجهة النظر الحربية فى فهم الزام الحلقى وتحديد مباحثه ، وانصرف عن دراسته كما هو موجود بالفعل فى حياة الناس ، الى تصوير الزام ينبغي أن تسير بمقتضاها حياة الانسان من حيث هو انسان ، أى بصرف النظر عن زمانه ومكانه ، وطروفه وأحواله ، وقد أرجعوا الزام الحلقى الى سلطة تقوم فى باطن الذات ولا تنمى عليه الزام من خارج ، وتصوروا هذه السلطة قائمة فى قوة فطرية ركبت فى طبائع البشر ، هى الضمير أو ما يدخل فى معناه ، فالضمير الكامن فى باطن الانسان هو الذى يفرض على الانسان أن يزاول الخير وينحاشى أركان الشر ، والناس فى كل زمان ومكان يدركون بفطرتهم فكرة الخير ويشعرون بالالزام الذى يقضى باتباعها ، ويدركون بطبيعتهم فكرة الشر ويشعرون

بالالزام الذي يوجب تحسبها ، دون توقع لثواب أو انقطار لعقاب ، ومن غير أن تهديهم الى هذا تجربة أو تأمل عقلي ، انما سيبلهم الى هذا هو الحدس ، وهو ادراك فطري في نفوس البشر يخالف التحسين ويقرب من الالهام . من أجل هذا سمى أصحاب هذا الاتجاه بالحدسيين على نحو ما سنرى في مطلع الفصل الثالث .

ومن هؤلاء الحدسيين فريق يسلم بدور الحدس السالف الذكر ، ولكنه يصف العقل واستدلالاته المنطقية كمكملة لدور الحدس مصدرا للالزام الحتمي . أولئك هم الحدسيون العقليون (وهم غير العقلين الذين يكفون بالعقل وحده مصدرا لكل الزام خلقي . ومرجعا لكل سلطة أخلاقية . دون أن يحدوا ضرورة للاعتقاد بالحدس السالف الذكر)

وتفرق كل طائفة من هذه الطوائف الى شيع ومدارس ، تتفق في أصول وتختلف في فروع ، فلنقف لشرح هذه الاتجاهات وتحديد موقفها من مشكلة الالزام الخلقي :

الفصل الأول

الالزام عند العقليين من فلاسفة اليونان

تمهيد في مصدر الالزام عندهم — موقف سقراط وأفلاطون من الالزام —
موقف أرسطو منه — موقف الرواقية من الالزام — تعقيب .

تمهيد .

ذهب فريق من فلاسفة الأخلاق إلى أن الالزام لا يوافر إلا في حياة الإنسان الذي يمتاز عن سائر الكائنات بالعقل ، لأنه بهذا العقل يلتبس الرقي وينشأ الكمال . ومن هنا نشأ المثل العليا في حياة الإنسان وحده دون غيره من كائنات ، فلم يجر عادة أن يقن . يسعى على ابوحش ألا يمزق فريسه ، أو يسعى على الحجر أن يقاوم من يهجم به من حلقه ولكن الإنسان وحده هو الذي يرى بعينه أن حياته (يسعى) أن تسير بمقتضى مبدأ أو مثل أعلى يرفعها فوق حياة الحيوان ، والحياة الفاضلة — في نظر هؤلاء العقليين من القدماء — هي التي تحرى وفق عمل سليم ، ومن ثم يتحقق فيها الخير

لقد لقي هذا الاتجاه دعاء بين فلاسفة اليونان قديما ، فجعل هيراقليطس ٤٧٥ ق م HERACLITUS آية افعل النبل خصوعه لقانون العقل ، وآية افعل الحسيس مفاعله لهذا القانون ، وجرى في هذا السير بوجه عام أكبر فلاسفة اليونان ، ونعني بهم سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد كان موقفهم في جملة ردا على موقف السوفسطائية الذين رأوا أن طبيعة الإنسان تتمثل في شهواته وأهوائه ، وأن قوانين الأخلاق ومثلها العليا تتنافى مع الطبيعة الإنسانية ، ومن ثم أباح هؤلاء السوفسطائية للإنسان أن يسير بطبيعته فيشبع شهواته ويعصى ما تقتضيه الأخلاق من مبادئ ومثل عليا تهدف إلى مقاومة الأهواء وقمع الرغبات وواد الشهوات . . .

موقف سقراط وأفلاطون من الالزام :

أنكر موقف السوفسطائية سقراط + ٣٩٩ ق.م SOCRATES
اذ صرح بأن الطبيعة الشرية عقل وهوى ، ولكنه أرجع الأخلاقية الى
العقل ، وجعل وظيفته قائمة في سيطرته على شهوات الجسم وضبط أهوائه ،
عن هذا العقل تصدر قوانين الأخلاق مسيرة للحاجات العقل في طبيعة
البشر . ومن هنا وجد أن سبر مقصاها سلوك الانسان ، ومن عصيها
تحت اغراء مصلحته نال عقوبه العادل في الحياة الأخرى .

وما من انسان يدرك أنه كائن ذوق (أى مفكر) ويعرف خيره الذى
يلتزم طبيعته العاقلة . الا اسس هذا الحر وأتته ، فان أدرك شره الذى
يتنافى مع طبيعته السالفة الذكر . ففر منه لا محالة وتجنب فعله . ومن ثم
كانت الفضيلة عناء واردة لجهلاء . وكان الانسان في كل تصرفاته مسيرا
مجبرا بعلمه ان أتى خيرا ، وبجهله ان ارتكب شرا .

وفي ضوء هذا الاتجاه العقلى صدرت نظرية تلميذه أفلاطون
+ ٣٤٨ و ٣٠٩ م PLATO في فكرة الالزام الحلقى . اذ ميز في طبيعة الانسان
بين جانبها الناطق (العقل) وجانبها الحسى . مستشهدا على وجود هذين
الجانبين بما يلاحظ من براع يقوم بين العقل والشهوة . ويصطارع بين
الواحد والهوى . ويسمو الانسان بمفسدات تحرره من قيود الجسم ،
وتشبهه بالآلهة على قدر استطاعته . ومن هنا كانت حياة الحكيم
(ممارسة للموت) . يحرر من علائق بدنه ويروض نفسه على قتل شهواته
وامانة أهوائه بالرباسة والمجاهدة والزهد في مباحات الحياة والاقبال على
الموت ١٠٠ ١١ . وبحضوع الشهوات لصوت العقل ينحقق الخير الأقصى
(وهو السعادة عنده) والعقل هو الذى يلزم الانسان باتباع الخير
وتجنب الشر ...

موقف أرسطو من الالزام

وحرى في هذا التيار نفسه تلميذه أرسطو + ٣٢٢ ق.م ARISTOTLE

١ هذا هو العقل . من يملكه من ملأه افلاطون الاخلاقى . وان ذهب في مواضع أخرى
من كتابه الى السعادة بقاء من الخير الذى يسعى منه .

فصرح بأن لكل موجود وظيفة تؤديها، وبمقدار أدائه لوظيفته يكون كماله، ويمتاز الإنسان على النبات والحيوان بالعقل وحده . يشاركه النبات في النمو . ويشاركه الحيوان في الحس . ويفرد الإنسان دونهما بالعقل . من هنا كان خيره قائما في مزاولته للعقل والتفكير ، وكماله إنما يكون بمقدار اجادته للأمل العقلي السليم . فاعقل هو الجزء الإلهي في الإنسان، وبه شد الحزن الأقصى (أي السعادة) ، وهو الذي يحاربه الإنسان لذاته لا لأنه وسيلة إلى غاية أبعده . و الذي به تتحقق سعادة الإنسان .

ولم ينظر أرسطو إلى الطبيعة الشريفة وكأنها عمل محض كما نظر إليها المتطرفون من العقليين الجذبيين . ولم يهم بحاربها الحس الخالص كما فعل الكثيرون من اللذنين والضعفين . وإنما اعتبرها مراحا من حس وعقل، ووكلا إلى العقل . مستغرة على شهوات الجسم من غير أن يعمل على مذهبها، وأعني سلطان العقل حتى تفوز على صبط النزعات الدامجة ونزول الشرارة وبمواصف السوء . وسائر ما ساقى مع سمو النفس ونبلها ، حقيقة أنه صور الطبيعة الشريفة مراحا من حساسة وتعقل . ولكنه وضع الحساسة في مكان أدنى من مكان العقل . ووكلا إلى العقل مهمة وضع القانون الخلقى الذي (بمعنى) أن سير بمقتضاه سلوك الإنسان ، أن سعده . وهي غاية عاقبة . لا تتحقق إلا في الحياة السامية . جاء النظر المجرد والأمل العقلي المحض .

وفي طبيعة الإنسان . في نظر أرسطو . قوى في وسعه أن ينسحب ، واستعدادات في استطاعته أن يشككها على النحو الذي يريد . وتسمية القوى وتشكيل الاستعدادات إنما يكون بمزاولته أفعال بعينها . وبها تكسب الفضيلة . فامضية تحيى بالتعلم ومزاولته أفعال تطابقها . وتستفي الفضيلة باتيان أفعال مضادة لها . وهي وسط بين إفراط و تفرط ، فاشحاعة وسط بين التهور والحس . وسجاء وسط بين البذر وسخل ، والعمه وسط بين شراهة الشهوة وجمودها وهلم جرا . والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط ، لأن الوسط هنا لا يقوم في منتصف المسافة بين رذيلتين . إذ كثيرا ما يكون أقرب إلى طرف منه إلى الطرف الآخر ،

والشهوات لا تعرف حدا تنف عنه ، والعقل هو الذي يضع الحدود ،
ويميز بين الأفعال ، من هنا قيل ان الفضيلة : قوة اختيار الوسط عن طريق
العقل ، أو هي العمل بموجب الحكمة ، أو الصرف بمقتضى قاعدة يرسمها
العقل .

وهكذا يسهى أرسطو آخر الأمر الى ما يقرب مما انتهى اليه سقراط
وأفلاطون . من حيث ان طبيعة الانسان الحقيقية تقوم في مباشرة التفكير
ومراولة اسعقل ، وبالعقل يمتاز الانسان على سائر الكائنات . فمن العبث
أن تسأل نفسك : لماذا تنفى أن تصرف بمقتضى العقل ؟ ان في
احتقارك لتداء العقل احتقارا لانسائك . واهدارا لكرامتك . وعن هذا
العقل صدرت فوائن الأخلاق . فادأصعها الانسان صان كرامته واحرم
انسائه . وادا اسحق بها وعصيها . هوى نفسه الى مرتبة الحيوان
الأعرج .

موقف الروافية من الآرام

وحى الروافية في هذا السار . فرأى روافية القباصرة — منذ القرن
الأول حصة — أن الآرام انحطى على اصل وثق بالعقل . استعاروا من
أرسطو (الطبيعة الناصقة) وان تصور معناها على يدهم . فلم يقتنعوا باعتبار
العقل مرشد حاسم "صادق الامين" . ولم يكتفوا باعلاء صوته على صوت
الأهواء والشهوات . بل هاجموا الجذب الحسى في طسعة الشر . فاحرقوا
المداب والدمج . وقاموا مثلهم الراسى في ارهد فيه سببه الناس معا
ولداب ومدمج . وطاموا الانسان أن يكر داته وعمل على قمع رغباتها
ومقدومة شهواتها . فاحكم عندهم من سنطع أن يتحرر من قود الهوى ،
انه يشعر بداء الشهوة الحسية لا محالة . لانه غير مجرد من كل افعال ،
ولكن الاهواء والشهوات اسى تحكم في صنيع الشر لا تقوى على السيطرة
عليه أو التأثير في سلوكه . من هنا ارتد الآرام في مذهبهم الى العقل أو
الواحد . ودمت الأخلاقه على انحلو من الهوى وعدم الاكتراث بداء
الشهوة . واعش مقتضى الطسعة (أى العقل) . ان العقل هو الجزء
الذى يميز طبيعة الانسان بما هو انسان . لا من حيث هو مصرى

أو يأنى ••• موظف أو مزارع ••• ودا كن البسات يحقق غياته
 عفوا عن غير قصد ، والحيوان يحقق غياته بما أوتى من غريزة وشعور ،
 فان الانسان يحقق غياته بفضل ما وهب من عقل ، وبهذا العقل يدرك
 الانسان أنه جزء من الكون ، وان واجبه يقضى أن يتحرر من الأفعال
 ما يحقق طبيعته الحقيقية (الناطقة) فان الشرير هو الذى يأتى من الأفعال
 ما يتناق مع طبيعته (أى نفسه) . ومضى اسحب الانسان لطق غممه عاش على
 وثام مع نفسه من ناحية ، وعلى ودى مع الكون بأسره من ناحية أخرى ،
 لأن العقل — عند الروافدة — من ممزاج الوجود الكلى — وهو الكون —
 والرحل المفضل (الحكيم) هو الذى تحصع حياته للعقل ، أما الشرير
 فانه لا ينسجم مع نفسه ولا مع غيره من موجودات . من هب كان شعار
 الروافدة : عش على ودى الطبيعة — أى بمعنى العقل •

واهم الروافدة بإرشاد الاسد الى ضبط الانفعالات ولأهواء ، لأنها
 تحول دون مزاوله الحياه المصلحة ، وتفسد على الانسان طمأينه نفسه
 وسعادتها ، ولهذا وجب أن يحكم فيها ارادته . وسيطر عليها بعقله ،
 ومن استطاع أن يتحرر من عبودية الشهوات ولأهواء والانفعالات كان
 حكيما يلتقى فيه جميع صفات . ومن لم نهذه هذه المربة كان سفيها صالاه ،
 ولا وسط بين الحسن . دلس بين المصنعه والرديلة عند الروافدة مراتب
 أو درجات ، والعقل السليم هو وحده معيار القيم . ومقياس الخير والشر •

في ضوء هذا بده مكان الاراء الحسنى من مذهبهم . احكم عندهم
 من تحرر من عبودية شهوته وعاش بنفسى وأمر بعقل وبموجبواينه ،
 والسفيه الصال من اسحب لزوانه وسار بمعناته واسحب بأوامر
 عقله ، فمرد الالتزام بتباع بحر ويجب اشر الى هذا العقل الذى يرفع
 من يستجيبون لوجيه الى مربة احكماء وأهل الفضل ، ويهبط بمن
 يستخفون بمطقه الى منزلة السفهاء وأهل الضلال •

تعقيب :

هكذا استقر الرأي عند العقليين من أساطين الفلسفة اليونانية ، اتفقوا على أن العقل هبة الانسان وحده دون سائر الكائنات ، ومن هنا كان حرص الانسان على أن يسحب لاملأ عقله ، ويعزف عن لذاء شهوته ، وعلى أن يتطلع الى مثل أعلى يسير سلوكه بمقتضاه ، فإن فعل هذا حقق انسانيته وصدق كرامته ، وارتفع بنفسه عن مرتبة الهائم .

ولكن منهم من سرف في تديره للعقل ومكانه من سلوك الانسان ، حتى احتقر الحس احصى في طبائع الشر . ونزع فرعة المنصوقة حتى رأى أن الحرية بحسب مقدار جرد النفس من علائق البدن ، ومزاولة صاحبها للخدمة الروحانية هي شرف على الزهد في مباحج الدنيا ، وامانة الشهوات واعواقف ، والاقبال على (مدرسة الموت) فيما ذهب افلاطون ، وهكذا جعل الانسان شعوره أن يعيش وفق للعقل ، حتى ليحتقرا الجانب الحسي في صميمه . وينسحب بمصاحبه ... الى آخر ما عرفناه عند حدثش عن الرواقية .

في الحق عدد كـ أرسطو أدق من هؤلاء فهما للطبيعة الشرية وتقديرا لدور العقل في حداث الاخلافة . انه يوافقهم على أن العقل أسنى جزء في صميمه الشر . ومن ثم سلمه فساد الحس وحبط فوارعه ، ولكنه يعارضهم في اقامة الاخلافة على تفكك الطبيعة البشرية . واقامة حرب بين مفعولها تنهى (لامة) دوافعها الفطرية والممكنية . لأنه مع تمجيده للعقلية فقد احترب الخارجة من من وفود وحاه ونجوه ، ولعل في الدراسات اسكولوجية الحدث ما يؤيد نظريته . فالعمل على امانة الحس ومضاه كثر ما يعرض صاحبه للأمراض النفسية . بالاضافة الى أن حياة الانسان لا تنقسم بعد مارك في صميمه من دوافع فطرية (غرائز) وما تها له من عواقف مكسبة . فالعمل على امانتها ضلال مبين ، وحسب الانسان أن (يضبط) في نور العقل الجامع من عواطفه ، والناهي من رغباته والشارد من دوافعه . وأن يعمل — في ضوء العقل أيضا — على

توجيه هذه الدوافع الى صالح الفرد والمجتمع الذى ينتمى اليه ، من غير
أن يتخلل عن معادته ، ومن غير أن يبذل جهوده فى امانة الجانب الحسى
فى طبيعته ... وسنعود الى نقد هذه الوجهة من النظر فى
الخاتمة التى عقبنا بها على الفصل الثالث من حديثنا عن مشكلة الالزام
الحلقى ، سنعرف فى هذه الخاتمة الضرر الذى يترتب على امانة الشهوات ،
كما نعرف المراد بضبط نوازع الحس فى ضوء العقل •

هذه — على أى حال — صورة من صور الالزام الحلقى فى تاريخ
الفلسفة ، والى جانبها تقوم فى فلسفة المحدثين صور أخرى يحسن بنا أن
نقف لبيان معالمها وتوضيح سماتها •

الفصل الثاني

موقف التحريبيين من الأوامر الخلقية

تمهيد في الأوامر الخمس في مذاهب التحريبيين :

١ - في مذهب النقص - في مذهب التطوريين - تعقيب - (ح) في
مذهب الوصفيين - تعقيب - (هـ) مكان الأوامر في علم النفس - تعقيب -
(هـ) مكانه في علم الأسرولوجيا - علم الإنسان - (و) مكانه في الفسيف
المادى - تعقيب -

تمهيد .

نشأ بين جمهرة المحدثين من فلاسفة الأخلاق راع بضد نشأة
المثل العليا إلى يسير بمقتضاها السلوك الانساني ، فاعرهما فرق مهم
وانده الظروف الاجتماعية والادسية والافسادية الى تحوط نشأة
الفرد وبكسف هذه المجموعات . ومن ثم اختلف باختلاف هذه المجتمعات ،
وتعرب بغير عصورها . ووجد أن تعالج بمناهج تحريرية خالصة ، فسمى
هؤلاء بالتحريبيين . ورأى فريق آخر من فلاسفة الأخلاق أن هذا النوع
من امثل الاخلاقية الى سبب في حياة الفرد أو نشأ في حياة الجماعة البشرية
تدخل في نطاق الدرامات الاجتماعية بحيث فروعها ولا تعنى بها فلسفة
الأخلاق ، انما تعنى هذه بالمثل العليا الى يصعب فلاسفة الأخلاق ببراسا
للسلوك الانساني . ومارة يهتدى بها الانسان في حياته الأخلاقية ، وكثيرا
ما يكون تصحيحا لمثل أخلاقية مريضة يدين بها الناس فعلا ، وهي توضع
ملائمة لطبائع البشر . ومن ثم كاستعامة تصلح لكل زمان ومكان . والناس
يدركون بالحدس الفطري في قوسهم فكرة الخير والالزام الذي يقضى
بابياعها ، وفكرة الشر والالزام الذي يوجب تعاشيها ولا يمنعه عن
الاستجابة للالزام في الحالين الا عجزه عن ضبط أهوائه وشهواته الملحة . .
فسمى أصحاب هذا الاتجاه بالحدسيين على نحو ما سنرى مطلع الفصل

الثالث ، والى هذين الاتجاهين - التجريبي والحديثي - يمكن رد المذاهب الأخلاقية الحديثة ، وسنشرع الآن في دراسة الالتزام الخلقى كما بدأ عند المحدثين من الفلاسفة التجريبيين ، فتتبعه في مذهب المنفعة العامة ثم في مذهب التطور الذى كان في الأخلاق امتدادا للاتجاه النفعى ، ثم مذهب الوضعيين من الأخلاقيين ، ثم نعقب على هذه المذاهب بكلمة نقرر بها الالتزام في اندراسات السيكلوجية (في علم النفس) والأثروپولوجية (١) (في علم الانسان) وعند أصحاب التفسير المادى من الماركسيين .

ومع أن التجريبية كمذهب حقى حديثة العهد . إلا أن نوانها عرفت منذ ادعى السحيق ، من هنا قيل ان الاتجاه التجريبي في فهم الالتزام الخلقى قد سار مع الاتجاه العقلى (الذى عرفناه في الفصل السالف) جنبا الى جنب ، وإذا كان الاتجاه العقلى السالف اذكر قد بدأ على يد (هيرفليطس) وسار خلال أرسطو والرواقية قديما حتى بلغ دروته في فلسفة كانت + ١٨٠٤ KANT وأتباعه ، فإن الاتجاه التجريبي - في صورته النفعية (أى المادية) قد بدأ على يد (ديمقريطس) + DEMOCRITUS وسار خلال الأنفورية قديما حتى بلغ دروته عند المحدثين من النفعيين في القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وقد تعمزت معالم كليهما خلال هذا التطور الطويل ، بل افتقد كلاهما بعض معالمه وخصائصه ، واكسب مميزات أخرى كان لها أثرها في تشكيل مفهومه في الأذهان ، فلنشرع في بيان الاتجاه التجريبي في أظهر مذاهبه :

(١) الالتزام الخلقى في مذهب النفعيين

يعنى علم الأخلاق بدراسة (الخير الأقصى) ، هذا هو رأى الفليدي عند جبهة الأخلاقيين منذ الماضى السحيق ، فماذا يراد بالخير الأقصى ؟

(١) ANTHROPOLOGY أى علم الانسان وكان وظيمه دراسة المجتمعات البدائية ،

على اعتبار أن البيئات التمدنية من شأن علم الاجتماع ، SOCIOLOGY ولكن

الكثيرين من العلماء يرون في العشرين عاما الأخيرة أن ميدان العلمين واحد .

ان الطالب الذي يجد في استذكار دروسه طلبا للجراح ، يتخذ الجهد وسيلة الى غاية يلتزم تحقيقها هي الجراح . وقد تكون هذه الغاية نفسها وسيلة الى غاية أبعد منها هي الحصول على وظيفة . يحتمل أن تكون بدورها وسيلة الى غاية أبعد منها هي كسب مال يعين على تيسير أسباب الحياة ، وقد تكون هذه الغاية وسيلة الى غاية أبعد منها هي تحقيق السعادة فإذا وقفت العيوب عند السعادة وامنع ابتارها وسيلة الى غاية أبعد منها ، كانت السعادة بهذا المعنى (حبرا أقصى أو أقصى أو أعلى) والخير الأقصى وحده هو موضوع علم (فلسفة) الأخلاق .

من أجل هذا دارت مساحات كثيرة من فلسفة الأخلاق حول السعادة باعتبارها حبرا أقصى لكن وجهات نظرهم في تفسيرها وطرق دراستها قد اختلفت ، اختلف المذاهب الاخلاقية ومناهج البحث عند أهلها . فإذا كتب السعادة سحوق عند فلاطون وأرسطو بمزاولة التأمل العقلي . فقد اعتبرها المدون والمفكرون من فلسفة الاخلاق مدة أو مصفحة .

والسعادة عندهم هي (الخير الأقصى) أو المرغوب فيه بداهة دون نظر الى سائحه وشره أي أن عمل الحق لا يكون حبرا الا متى حقق أو توقع منه صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من المدة ، ثم وحد جمهرة التفعيل بين اللذة والمنفعة والسعادة وكثيرا اختلفوا في معنى هذه المدة ، أي حصة أم عينة روحه ، كما اختلفوا فيما اذا كانت نصب صاحب الفعل وحده ثم تمتد الى أكبر عدد ممكن من الناس . وان كانوا جميعا على اتفاق في أنها غاية الغايات . هي الخير الأقصى الذي لا يلحقه صاحبه ليكون وسيلة الى خير أبعد منه .

يرى المفكرون أن الانسان بطبيعته وفطرته يطمح لسعادة في كل ما يشاء من فعل . معنى أنه لا يهدم أو يحطم عن فعل الا وهو يشهد لذته ثم يفتدي ثم يفتدي ثم يفتدي . فهو فطري بطبيعته وفطرته ، ثم انقلبوا من هذه الحقيقة التي عروا عن الواقع . أي مثال أخلاقي يصورون ما ينبغي أن يكون . ففعلوا (ينبغي) أن نشهد الانسان في كل تصرف يقدم عليه تحقيق المدة أو المدة وكانت هذه هي نظرة القدماء

من دعا المدة (كالأيقونة) وفيه من فلسفة المحدثين ، ثم تجاوز جبهة المحدثين هذه المرحلة التي تركز فيها جهود الفرد في تحقيق لذاته وخدمة مصالحه ، وسالبوا الفرد ، وعمل على تحقيق سعادة المجموع وخدمة مصالحه ، فقالوا : ينبغي أن يتوخى الفرد في كل ما يفعله من أعمال تحقيق أكبر منفعة من السعادة لأكثر عدد من الناس . وشاعت هذه الفكرة حتى تجاوزت أصحاب مذهب المنفعة العامة إلى مفكرين دأبوا بأسطره السعيدة وحاولوا تطبيقها في مجال السياسة والاقتصاد والعلوم ومبادئ المعرفة البشرية ومجالات الحياة العملية .

هذه هي خلاصة مذهب المنفعة العامة الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر على يد بنثام ١٨٣٢ BENTHAM و جون ستيوارت ميل ١٨٧٣ J. S. MILL والذي يعتبر تلميذ مذهب ستيوارت في الأخلاق فما مكان الالتزام الخلقي ومصدره عند هؤلاء المعينين ؟

إن السعادة هي الغاية القصوى من فعل الأسباب وضرورتها ، وهي المقياس الذي تقاس به خيرية الأفعال وشرورها ، ففعل خير بمقدار ما يحقق من سعادة ، وشر بمقدار ما جلب من ألم أو تدهور ، ولتحقيق جزاءاته وللشر عقوباته ، ولأننا نرى الخير ممدداً بسطر أن يصبه من منافع ، ويتجنب ارتكاب الشر ممدداً بسطر أن يحقق به من مضار ، وتتمثل الجزاءات — من ثواب وعقاب — عند (الله) في أربعة صفوف هي :

الجزاء التمييزي أو الجسماني ، والجزاء العرفي أو الاجتماعي ، والجزاء القانوني أو السياسي . وجزاء الدنيوي أو الالهي . وبدون الجزاء الأول في المتاع التي تنال الجسم من جزاء تصرفات صاحبه السيئة ، كتهور الصحة أو الشئ عن تعدي المحدثات ، وصداع أو ألم في الأطراف في السكر ونحو ذلك . كما يمد هذا الجزاء في السبع التي تصيب الجسم نتيجة لفعل الخير ، كمنع لانتان ، والصحة والعافية نتيجة التزامه للعفة والاستقامة .

وبدو الحراء الاجتماعي فما يصيب الانسان من استهجان مواطبيه
وسخطهم حين يسحق عقايد مجتمعه . ويتمرد على العرف الشائع بين
أهله وعشيرته . وفيما يناله من حب الناس وتقديرهم له متى استجاب لعرف
بلاده وسائر مقتضيات تقاليدها .

وبمثل الجزاء اساسي في العمومات التي ترلها قوانين البلد بمن
يعصها - من سحق أو قتل أو اعدام أو نحوه (وقلما تعنى القوانين
الوصعية بتوزيع المكافآت على من يطيعونها . لأن الأصل في المواطن أن
يكون مطيعا لقوانين بلاده) .

ويبدو الجزاء الدني في نعيم الجنة التي وعد الله بها المؤمنين من عباده ،
وفي عذاب الجحيم الذي توعد به الله الأشرار والفجار .

ومن النعمين من أنصاف إلى هذه الحراء الأربعة التي تعرى بفعل
الحرق وتحبش . حر . خامسا هو الجزاء الناطي الذي يمثل في الواجب
أو الصبر - فما يقرب من سورت مل - ودا أتى الانسان خيرا اطمأن
نفسه وارتاح - لا . وادا ارتكب شرا سورت الوساوس . وثار في نفسه
اغص . وكذا من وحرث صممه ، هذه الجزاءات في نظر النفعيين هي
مقومات الاخلاق . من حيث انها مصدر الالتزام الخلقي الذي يعرى الانسان
بالطلع إلى مثل أعلى سمر بمقتضاء سلوكه ، ففعل الخير طبعيا فيما ينتظر
أن يترتب على فعله من منافع . ونحقق عن طريقه من مصالح ، وبسبب
أشرف خوف ما يحتمل أن يجرم عن ارتكابه من مضر ، أو يصيب فاعله من
مسئب .

وهكذا ترتد الالتزام الخلقي عند النفعيين إلى الطمع في الجزاء الطيب ،
والخوف من العقاب الأليم ، فلا يأتي الانسان فعلا من الأفعال الا وقد
توخى ما يجرم عن فعله من نتائج وآثار ، فمن كانت النتائج الناجمة عنه
لأده أو مؤدة إلى مصلحة أو سعادة أقدم على الفعل راضيا مختارا ، وان
كانت الآثار المترتبة على الفعل مشرة للألم أو مؤدية إلى الشقاء ومفضية
إلى عرقة المصائب ، انصرف عن الفعل وأشفق من ارتكابه ، هذه هي وجهة
نظر النفعيين في فهم الالتزام الخلقي ومصدره .

تفتيق :

والواقع أن الأصل في الالتزام الحلفي أنه يشترط تعارض بين الهوى والوحي أو بين الشهوة والعقل . بين ما يسل الإنسان إلى فعله مساقا برغبته ونزواته . وما ينبغي أن يكون عليه تصرفاته . وتقتضي الأخلاقية أن يسحب الإنسان لاملأ عقله ووحى واجبه . وأن يعزف عن نداء شهوته وصوت هوى . وفي هذا يكمن الالتزام الحلفي . فإذا كان محث الأخلاقية - كما يبدو في المذهب النفسي - هو حب الذات وما يحتمل أن يصيب صاحب الفعل من وجوه النعم وأسباب الضرر ، انهارت الأخلاقية وافقدت ما سر وجودها . لأن الإنسان بطبعه وفطرته يشد ما يفسده ويلتمس ما يحقق مصالحه ، فما حاجته بعد هذا إلى مذهب أخلاقي يرشده إلى كماله الإنساني ؟ ان الأخرى بالإنسان ألا ينشد السعادة إلا حين تتفق مع الواجب ولا تنافي مع منطق العقل . ومن ثم لا تكون حريات التي تعرى بسان الخير . أو تحف من ارتكب الشر ، أساس الالتزام الحلفي . وإنما تصبح عاملا ثانويا يمكن عند الضرورة اغفائه ، مسايرة لمبدأ يدين به الإنسان ويرفعه فوق كل اعتبار . على أن هذا - كساعده عامة لسلوك الإنسان - ينبغي ألا تنافي قط مع القول بأن اللذة أو السرور عنصر ضروري لعدم الأخلاقية . بمعنى أن الرجل المصطل على من هو الذي يشعر بأن اتعاه لمبادئ الأخلاقية ومنها عليها عنه " بكيدته . بل هو من يطيب نفس كلما انصرف عن شر يوشك أن يقدم على ارتكابه . ويشعر اللذة في مزاولته للمفضلة - كما ذهب أرسطو من قبل . ومن ثم لا يصح الأخلاقية عبثا ثقيلًا على أصحابها . ولا تنافي مع سعادة الإنسان وأطمئن نفسه .

عندئذ لا يكون هناك تعارض بين المصلحة والسعادة . والسعادة هنا ليس مجرد دعة عرضة أو مصلحة شخصية ضارئة . أو منفعة تقوى على الانانية . وإنما هي إشباع لقوى الإنسان كلها في ضوء العقل المنير ، ومن ثم تأمن جموح الرغبة من ناحية . ويهدى قلبها من ناحية أخرى ،

فإن من بهذا شر التطرف الذى يرد الانسان حيوانا مستهترا بمبادئ الأخلاق ، أو ناسكا لا يصلح للصر في زحمة الحياة .
على أن مذهب المنفعة قد دخلته نظرية التطور وغيرت بعض معالمه . فما مكان الالتزام منه بعد هذا التطور ؟

(ب) الالتزام الخلقى في مذهب التطورين

١- نصف اثنى من القرن الماضى طلع (دارون) DARWIN ١٨٨٢+ على العالم نظريته في التطور . وانعكس بعض السعير من الأخلاقين وأحدوا في تطبيقها على محل الأخلاق ، وكاتب نظرية التطور تقرر أن الكائنات قد خضعت منذ نشأتها لتطور متصل . فهي تتارع فيما بينها وتتغير على مر الزمان وفق قانون الانحجاب الطسمى . بمعنى أن بسى النزاع سها ببقاء الأصلح (الأقوى) وانقراض الضعيف . فلما انطلت هذه النظرية الى محال الأخلاق ذهب دعايتها الى أن احياه الحفنة تحضغ لنمو مسمر أو تطور متصل . وأن المثل العليا للجماعات البشرية تتنازع وتضطرع ، فيبقى منها الأصلح . ونفرض سها مالا يكون صالحا . وذهبوا الى أن الحياة الحلقية تفسر بالرجوع الى نشأتها . وتبع تصورهما ، لا بالبحث عن غايتها ، وصرحوا بأن هدف هذه الحياة الحلقية تحقيق السعادة ، فاتفقوا في هذا مع أصحاب النعمة التقيدية . ونكهم جعلوا السعادة غاية بعيدة غير مباشرة . بمعنى انها لا تحتل مكان الصدارة في حياتنا الحلقية الشاعر . إنما تقوم العاة في تلاؤم الفرد مع المجتمع الذى يسمى اليه ، وتكيفه مع البيئة التى يعيش فيها . وبهذا يصح السلوك الحلقى أداة لتحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته الاجتماعية . وكل سلوك يحقق هذه الغاية يحدث لذة عند الفرد والجماعة معا . ومن ثم يكون خيرا . ويبلغ السلوك مرتبة الكمال الحلقى متى حقق الانسجام بين الفرد ومجمعه حتى ينتهى قيام نزاع بين مطالب الفرد ومطالب بيئته ، والطريقة التى تؤدي الى تحقيق هذا الكمال أن يلزم الفرد جانب العدالة في تصرفاته . بحيث يقوم بالتزاماته وواجباته نحو أقرانه ، ولا يتجاوز حدوده أو يعتدى على حقوق

غيره ، انه لا يقنع بكف نفسه عن ايداء غيره ، بل يأتي من الأفعال ما يحقق به مصلحة الآخرين من غير أن يسب لأحد ألماً ، ومن ثم تتطور الحياة الخلقية بالانسان الى مثل أعلى يعبر عن تلاؤم بين الفرد ومجتمعه ، وانسجام بين مطالبه ومصالحه من ناحية ، ومطالب بيئته ومصالحها من ناحية أخرى .

وإذا كان الفهميون قد ردوا خيرية الأفعال الانسانية الى الطمع في نتائجها الباقمة ، ورجعوا العزوف عن ارتكاب الشر الى اتقاء آثاره المضارة ، فإن (هربرت سبنسر) H. SPENCER ١٩٠٣ ومن ذهب مذهبه يردون فكرة الواجب (الخير) الى أن الفرد الذي يهمل واجبه يرث الخوف من استهجان المجتمع وسخطه ، أو يخشى العقوبة التي تنزلها به القوانين الوضعية . أو يرهب العذاب الذي ينتظره في الجحيم . فردوا بهذا بعض ما قاله الأخلاقيون قبلهم في رد الالتزام الخلقى الى الجزاءات ، وإن كان (سبنسر) قد أضاف إليها قوله أن الفرد يرث فكرة الواجب عن أسلافه بطريق التقليد .

واعتبر التطوريون مبادئ الأخلاق ومثلها العليا مجرد عادات اكتسبها الجنس البشري بالتجربة ، وورثها الأفراد جيلاً بعد جيل حتى طمها بعض المفكرين — كالحدسيين — فطرية غريزية ، أى أن المبادئ الخلقية قد نشأت بالتجربة ومرت بتطور طويل في حياة الجنس ، وإن بدت في نظر الفرد فطرة حدسية يشرك فيها الناس في كل زمان ومكان ، بهذا يرتد الالتزام الى سلطة خارج الذات ، وبمرور الزمان تختفى السلطة الخارجية ويصبح الالتزام باطنياً تلقائياً ، فيعرض الانسان على نفسه مباشرة سلوكاً يعينه تحقق — أو نزاع الى تحقيق — الأنسجام بينه وبين مجتمعه ، وعندئذ يبدو أن سلوك الانسان بحري وفق ضميره ، ويسير بمقتضى عقله .

تعقيب .

إن التطور الذى يقول به حمزة الطوريس من الأخلاقيين وصف عام للمثل الأعلى القائم بالفعل ، انه مجرد دراسة تاريخية تتناول نشأة الحياة

الحلقة وتبع تطورها . وتكهن مستقبلها . وتفسر مبادئها ومثلها العليا في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي الذي يتكشف عن بقاء الأصح فيما يرى هؤلاء التطوريون . مع أن الواقع أن غاية البحث الحلقى وضع المثل الأعلى الذي (ينبغي) أن يسير بمقتضاه سلوك الإنسان . ولا معنى لانسجام الفرد مع بيئته ما لم توجد غاية شديدة الفرد ويرى أن حياته (سعى) أن تسير وفقاً لها . فعمل على تعديل نفسه أو تعديل بيئته أو تعديلها معا حتى ينفذ مع المثل العليا التي تدبر بها ويحرص على تحقيقها . من هنا يتيسر القول بأن الالتزام الحلقى يكاد يحصى في المذهب التطوري . إذ من الممكن أن تتصور أن المثل الأعلى في هذا المذهب — وهو تلاؤم الفرد مع بيئته — يمكن أن يتحقق بعد جهد بذه الفرد لتحقيق هذا التلاؤم . فإذا لم نحقق في الحاضر أمكن توقع تحقيقه في المستقبل بفضل القانون الذي يوجب بقاء الأصح وانقراض الأضعف . . .

من هنا يمكن القول بأن قوانين التطور تصبح لأن تطبق في مملكة الحيوان ، ولا يسير ضيقها على أسس جانب في حياة الإنسان ، ونعني به جانب المثل العليا التي ينبغي أن يسير السلوك الإنساني بمقتضاها .
وبدو المذهب التجريبي الأخلاقي في صورة أخرى يحسن بنا أن نقف عندها لتبين مكان الالتزام الخلقى منها .

(٢) الالتزام الخلقى في مذهب الوصفيين

رفضت (الفسفة الوصفية) النظرة التقليدية في علم الأخلاق باعتبارها علم معارفاً يجب فيما سعى أن يكون عليه السلوك الإنساني بما هو كذلك . ورأت أنه علم بمبادئ أو الظواهر الخلقية كما هي موجودة بالفعل في مجتمع معين . بهذا أصبح علما وضعيا وظيفته دراسة العادات والتقاليد والشرائع ونحوها كما تتمثل بالفعل في جماعة بشرية تعيش في زمان معين ومكان محدد ، وتقوم هذه الدراسة الوصفية على المنهج التجريبي الاستقرائي الذي ينصه في أعاده العلوم الضعيفة . بهذا أصبح علم الأخلاق فرعاً من الأثنولوجيا (علم الإنسان) الذي يبرع الوصفون

من الاجتماعيين لى ادخه فى نطاق العلوم الطبيعية . وبهذا لا تكون وظيفة علم لأخلاق دراسة مسمى أن يكون سبه السلوك أى وضع قوانين الأفعال الانسانية ومثلها العلية . لأن هذه امثل - فى نظر الوضعيين نشت فى حياة الجماعات البشرية ولم يخلقها فلاسفة الأخلاق ، انها صدى رعبت الأفراد فى ارضاء المجتمعات التى يسكنون ايها . وليس على عالم الأخلاق لا أن يدرسها مع غيرها من تطوهر الحثثة كما هى موجودة بالفعل لا كما ينبغي أن تكون . ويهدى ففسح المجمع - وليس فلاسفة الأخلاق - هو المصدر الأعلى للقيم . والمرجع الأسمى لكل ملطة أخلاقية ، فالإنسان عضو فى وحدة حضارته يرت تقسده ، وسمى بعالمهم . انه ابن عصره وبينه . يخصص لمعايير تقوم وقواعد السلوك وصور المعتقدات التى يحرصها فاسده . وسحب تقصبت اجو الاجتماعى الذى سبود عصره . وقد قبل ان يفرد لا يخلق نفسه فوعد بحرى عليها سسوكه وعقائد يدين بها . ولا يضع نظاما ساسة بعنده . ولا سمعه الا أن سلفى هذا كله عن لمجمع الذى يسمى الله .

فالأخلاق عند تباع هذه المدرسة ومن ذهب مذهبهم سبب من صمغ الفرد - بالغة ما بلغت سعة حكمته وعمق تفكيره - اما تنسأ الأخلاق عن اشراك جميع الأفراد فى صراع يهدف الى استبصرة على قوى الطبيعة . . . وضع أساس هذا الاتجاه امام الوضعيين (اوجست كوت) ١٨٥٧ + A. COMTE وأكده دوركايم - ١٩١٧ DURKHEIM وليفى بريل ١٩٣٩ LEVY-BRUHL فما هى الظواهر الخلفية وما مكان الالتزام الخلفى فى مذهبهم ؟ . . .

كان (دوركايم) خير من عرض لتحديد الظواهر الاجتماعية (وهى تشمل الظواهر الحتمية) فمفسر سبها ومن الظواهر الضمنية التى تدرسها العلوم الطبيعية ، وأول ما سمير الظواهر الخلفية انها سبب من صمغ الفرد ، انها تتكون فى الحياة الاجتماعية وبنفسه الفرد دمة تتكون عن المجتمع الذى يعيش فيه . ان الفرد لا يحتمى ولكنه يخصص بها وسحب ضغطها ، فادا أدى واجبه نحو أبيه أو زوجته . أو بر وعنده الآخرين أم . . . لم يكن

أداة لهذه الواجبات مصدرها عن ذاته ، عن تفكيره أو ضميره أو عواطفه ، بل انه يخضع في هذا لسلطان العرف الذي يوجب على كل فرد ان يؤدي واجباته التي فرضها المجتمع الذي يعيش فيه . بل كثيرا ما تصطدم الواجبات الاجتماعية بمسائر الفرد ووجدانه الحقيقية . فلا يملك الا الاستجابة لهذه الواجبات على غير ما يقصده مشيئة الخاصة . يبدو هذا في الطواهر الخلقية والدينية والسياسية والاقتصادية وغيرها من الطواهر الاجتماعية .

في ظاهرة الحقيقة بغير . كغيرها من الطواهر الاجتماعية — بقوتها القاهرة التي تفرض نفسها على الأفراد . ويحدد سلوكهم وتفكيرهم ويوظفهم معه . ومن جهة مقبولة هذا الأمر والجروح على ما تقتضيه ظاهره حلقية . اسهتد بعض المجتمع واستهتد به . وعرض نفسه لانقمامه ، وقد يكون اعتوة في سببه مادية بده في اعتقادات التي تفرضها قوانين مجتمعه . وقد يكون أدبه بدو في اسهتد الجمهور واحتقاره . وقد يدعى الفرد سلطان المجتمع راضيا محاربا . فلا يدل هذا على أن سلوكه صادر عن دعه . مجتس تفكيره ومساربه عواطفه . بل ان هذا يشهد بأن الفرد في هذه الحالة من سيطرة المجتمع وعقله ومعتقداته دون تفكير في مقبولة أو مخداه الاستخدام معه ، وللطواهر الخلقية سلطانها الذي يفرض نفسه على كل انسان . من هذا سديم الاراء الخلقية — في معنى جديد — ليس اعتبار الذي يحدث منه الحدس من الاخلاصين نشاطا تصدر عن ذات الانسان . وليس بعبارة عن انتم المطلقة في تصور الانسان . بل ان الصبر كما بدو في فرد . هو مجرد سديم للتواعد العامة التي ارتضاها المجتمع ونسبها اليها السلوك الجمعي فيه . وهي تفرض نفسها على كل فرد وتحدد سلوكه نحو غيره من أفراد المجتمع . ومن ثم كان الصبر في رأى هؤلاء الاخلاصيين — الذين يمثلون الفلسفة اوصعية في الاخلاق — يعكس بيئة المجتمع — الاجتماعية كدب أو اقتصادية أو دينية أو ثقافية — في هذا الصبر بمعنى التواعد والتمسك التي تنشأ في المجتمع . بمعنى ان الفرد لا يوجد بها ولكنه سديم عن مجتمعه ويخضع لها راضيا أو كارها . بهذا يصبح المجتمع مصدر او حيد لمقته الأساسية على نحو ما أشرنا من قبل .

ويرى (دور كايم) أن شروط الفعل الخلقى أن يأتيه صاحبه وفق قانون مفروض . وأن يقوم على الغيرية والتضحية ، وليس على الأنانية وحب الذات . وأن يكون صادرا عن ارادة . وهذه الخصائص الثلاث من خلق المجتمع . فالصفة الأولى تبدو في النظام الذي يفرضه كل جماعة على أفرادها . والثمة وليدة خلاص الفرد للمجتمع الذي ينتمى إليه ، وهو اخلاص " تفرسه الحصة الاجتماعية على أفرادها ، والصفة الثالثة مرجعها الى شعور الفرد بأنه يفقد من وجوده مع غيره في مجتمع أكثر مما يفيد اذا كان منفردا منعزلا عن الناس .

وحاء (سمي ريل) فوسع - في ضوء هذه الدرسات - المشكلة الخلقية في صورة أنصح وكملة . وان لم نخرج في حملتها عما أسلفناه ، الا أنه زاد مجالها تحديدا . وأدب عن مباح البحث فيها وبهذا ألفى التصور الفلسفي القديم لهذه المشكلة . ولعل فيما أسلفناه ما يكفي سانا للتصور الوضعي الجديد ، ولعلنا - بعد الذي قلناه في هذا الصدد - لا نخطئ مكان الاتجاه الخلفي من هذا التصور الجديد . انه ليس الالتزام الذي يتمثل في استجابة الفرد لمثل أعلى صادر عن ذاته أو عن فرد آخر - بالغا ما بلغ سداد تفكيره وعمق فلسفته - ولكنه الزام واقعي يعبر عن ضغط المجتمع على الفرد . واستجابة الفرد لهذا القهر راسيا أو كرها .

تعقيب

نلاحظ أن هذا المذهب يصف الواقع ويقرر ما هو كائن بالفعل ، ولا يرتقى قط الى دراسة (ما ينبغي أن يكون) لأن الوضعيين يسكرون امكان دراسته على اعتبار أنه لا يخضع لمباح البحث التجريبي ، ولكن علم الأخلاق - في النظرة العقلية - وطبقته أن يدرس ما ينبغي أن يكون ، ليضع المثل الأعلى الذي سير في ضوءه سلوك الانسان ، من هنا أمكن القول بأن المثالية الأخلاقية تترد على القيم الهزيلة الشائعة ، وثورة على الأوضاع المربضة القاسية في المجتمع ، وهذه المثالية ضرورية لأنها هي وحدها التي تتطور بالمجتمع وتحمله على حناها الى الكمال المنشود ،

ويرت على هذا أن يكون للالزام في المثالية الأخلاقية معنى يختلف كل الاختلاف عن معناه في المذهب الوضعي ، فالالزام الوضعي تعبير عن عبودية الفرد للمجتمع . والالزام المثالي — بمعناه التقليدي — يعبر عن تمرد الفرد على انقياد المثالية الفاشية في المجتمع . وطلعه الى الرقى في سوء مثل أعلى رسمه لنفسه أو اعتقه عن غيره عن اقتناع ورضا واختيار ، ومن ثم أصبح الفرد تصرف بوحى ذاته ، وليست تصرفاته مجرد صدى للضمير الجمعي .

وبدو معادلة الوضعيين في تصوير المجتمع المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية وغيرها عند الفرد . مع أن الواقع أن للفرد نصيبه الملحوظ في وضع هذه القيم ، وقد غالى خصوم هذا الرأي فذهب أمثال توماس كرلايل + ١٨٨١ T. Carlyle الى أن الأفراد (الأبطال بتعبير أدق) هم صانعو المجتمعات وبنائها وحمايتها وتوجيهها ، ولو صح ما يقوله الوضعيون من أن الفرد يعكس ضمير المجتمع ولا يرتد على هذا شيئا بعد ظهور مصلح أو فديس . وإن إحسان الاجتماعيين على تفسير هذه الظاهرة فقالوا إن مثل هذا المصلح أو الفديس يسبق عصره الى معرفة الاتجاه الذي يؤدي بالمجتمع الى اسطور الرقى . . . وأوافق أن هناك تفاعلا متبادلا بين الفرد والمجتمع . . . لا تنافي بين التأثير المتبادل بينهما مع القول بنصيب الفرد الملحوظ في وضع المثل العليا . ورد الالتزام الخلقى الى الفرد . ويحرر هذا الفرد من عودته للمجتمع . حتى يستقيم كيان الأخلاقية التي تقيم المسؤولية الخلقية على أساس من توافر الفعل وحرية الاختيار .

رأى في إحسان مكان الالتزام الخلقى عامة في أشهر مذاهب الاتجاه الحربي الحديث في فلسفة الأخلاق . واستنبأ لدراسة هذا الاتجاه ، ونعمة ما ذكرناه عن السعيين وأوضاعهم خاصة عقب كلمته عن مكان الالتزام الخلقى في علم النفس والاجتماع :

(د) مكان الاراء خلقى من عدم نفس

قام المذهب النفعى ومكان الاراء منه . على اساس من تحليل الضعة البشرية ومبمع تأثيرها بما سببها من لذة أو ألم . وما نصيب صاحبها من منافع أو تحقيق له من مصادر . أى أن اساس الاتجاه النفعى كان سكون وجوب نفسها . كما كان اساس الاتجاه الوصفى يشربو وجوب جماعيا . ولكن المحدثين من علماء النفس والاجتماع قد اتفوا على هذين الاتجاهين ضوءا زادهما وضوحا ، ومعرض الاتجاه السيكلوجى كما يبدو عند تناع مدرسة التحليل النفسى لانهم كانوا اكثر علماء النفس حرصا على دراسة الضمير وتحليل الالزام الحلقى الصادر عنه ، وخصص رتبهم فى أن الشعور بالاثم ، والزروع الى فعل الخير . مرجعها الى آثار شتات عن أحداث وقعت فى الصغرة ابكره (وسبب تحديدهم لمرور الزمن . فاستقر فى اللاشعور عن صرى الكذب) والى معالم دسة وحشة واجتماعية بقاها الطفل منذ طفولته ، وعن هذه المكنونات يصدر الشعور بالالام والتأيب الضمير ، واستهجانة للحظيئة ، والاحساس بالندم . والاسنان لا شمع بمحتويات اللاشعور لأنها تشبأ عن الكذب وتحصى بقاها للالام السحيم عن ذكرها . وان كذب تعبر عن نفسها فى أقوال وسمحة مشعور به سببها خطأ (أحكاما حلقة) وبرى (فرويد) ١٩٣٩ S. FREUD — منشى . مدرسة التحليل النفسى — أن العقل — وان كان وحدة غير محترقة — يتألف نظره من : جزء فطرى موروث هو المدافع انطرية (المرائر) فى صورتها اتمجة . وجزء مكتسب هو العمليات العقلية المكتبوتة ، ويسمى هذين بهنداب السفلى أو (الهو ID) وهى مصدر الشتم وسمع الحوية ، ولكنها عمياء بمعنى أنها لا تميز بين خير وشر . ولا فرق بين حق وباطل ، فهى عند ما تزاول شصها لا تعأ بقواين منطق ولا تكرت بمبادئ الأخلاق ولا تهتم بمقاصيات الواقع ، ولا يتحكم فى توجيهها الا مبدأ اللذة . بمعنى أنها تحقق المدة حين تزاول نشاطها ، فاذا عاقها عن مباشرة عائق تثارن فى النفس لذة . ويهدد برى أن العقل اذا أثر فيه دافع التملك أفرع وسعه فى اعصاب كل ما يقع تحت يده واقفائه دون اكبراث

بحق الملكية . وإذا تثير فيه دافع المقاومة يادر بأرصائه بالتدمير
واسحرب ونحوه مسدداً لمدة السجبة عن أرصائها ، من غير أن يعا بمبدأ
حلمى أو وضع قانونى أو غير ذلك .

وكن اصل بعض اى نه يعيش فى بيئة اجتماعية . ويتصل بأهلها
وسائر بها أثراً مباشراً عن طريق ادراكه وشعوره ، يأخذ جزء من داته
السفلى فى الاتصال ، لعل الحارحى ويحضع تقضياته . هذا هو مانسيه
بالدات (الواقعه) EGO يحكم فى شخصه مبدأ الواقع لا مبدأ اللذة ،
وهى تهتم على حرك صاحبها الارادة وتعمل على حفظ داته . وتشرف
على ميوله الفطرية التى تصدر عن داته السفلى . ونسج اشاع بعضها
وكب (قمع) ما يرى انه ساقى مع الاداب العامة وسبو عن مصعبات
اعرف الاحتماسى . ومن ثم كب هذه اداب مثل الحكمة والاتزان
وسداد الفكر . وبها موقف الاساس عن ارجاء غريزة اللذة فى نفسه ،
مضى كب أرسؤه مسد مع المحظ الاحتماسى الذى يعيش فيه . انها
تحاول أن توفق بين مبدأ لذه ومبدأ الواقع . بين رغبات الدات السفلى
ومصالح المجتمع الذى يسمى ايه الاساس . وهى تهدى فى هذا التوفيق
تهدى الانبياء والاء والمعلمين والمصلحين ومن اليهم .

هذه اداب تمثل فى هؤلاء الذين مروا لصاحبها منذ حدثه بين الخير
واشر . وعرفوا له بين الحق والاصل . أو الصواب والخطأ . انها تنقص
شخصهم بهذا تحول صورهم اى سلطة باطية نفسية ، تدو فى جزء
من الدات اسمه دات العلى أو اشية **SUPER OR IDEAL EGO**
وبعد أن كان الاب أو المعلم هو الذى يأمر الطفل بأن يأتى أفعلا بعيها ،
وتنه عن ارتكب فعل تحرى . انقلب سلطة الاب أو من يشله الى
الدات العلى . فتحدث تشرف على نشاط الدات . وأصبحت الأوامر
واسواهى تصدر عن نفس بعد أن كان الانسان تلقاها عن سلطة
خارج داته . بهذا أدرك الانسان ساعث من ذاته (ما ينبغي) أن يكون عليه
سلوكه . يشعر بصوت بدوى فى دطنه وينديه بنخب الشر واثبات الخير ،
فان استجاب بهذا البدء ارتاح ، لا وضرب نفساً ، وان أشاح عنه وعصيه

استشعر الضيق وساوره القلق ، وهذا هو ما يسميه الأخلاقيون بالصميم ، وهو يسمو بسمو ما يكتنف صاحبه من تعاليم الأخلاق وفواعل الدين وتعاليد المجتمع ، هذا الصميم — باعتبارها وظيفة من وظائف أدب المثالية — هو الذي يمرض رقابه على مكنونات الذات السفلى ، ويشأ بينهما صراع ، لأن هذه المكنونات بما تتضمن من نزعات شريرة ورغبات فاسدة وعرائز شاردة جامحة ، لا تسير العرف الاجتماعي وآدابه ، فهي تريد أن تفهر هذا الضمير وتعاود سحقها ليتسنى لها أن تزاوّل بشخصها في حادتها الشعورية ، ويأبى الصميم — لاشعوريا في أكثر الحالات — إلا أن يسمعها وينفخها بعيدة عن مجال الشعور ، والا يبدأ صاحبها في نظراس شدا سفيها يصرف على غير ما ألفت المجتمع ، ومن ثم يسيء أي مركزه بين أقرانه ، ومن هنا نلاحظ أن الصميم يلمح — في ضوء ما يرتضيه من معيار الاخلاق ومبادئها — وما يذعن له من مبادئ الدين وفواعله — في أن يكب نزعات الذات السفلى ويقمع رغباتها ويؤد عرائزها ، وقد تؤدي أحوال الصميم في الكبت إلى عقد نفسه واضطرابات عصبية ، ما لم يجد الضمير مكنونة مفسدة تلتطف به من حدة الضغط الذي تعده ، وقد يبدو هذا في حالات المرض أو التعب أو التحدير الذي يحدث أثناء يوم الضمير أو السويم المعاضى أو نحوه مما يعطل الضمير عن أداء وظيفته .

وهذا الصميم يهيمن على تصرف صاحبه . بولاه بالمقد والتفريع ويهدده بالعقاب ، وكثيرا ما يبدى من القسوة أكثر مما كان يبدى الآباء والمعلمون الذين تقمص شخصيتهم وامض سلطتهم ، بل قد لا يقع بتأنيب صاحبه على ما ارتكب من آثام ، فيحاسبه على ما يطوف بخاومه من نوايا وأفكار لم تخرج بعد إلى حيز العمل . . . !

هذا يبدو مصدر الالتزام عند اتباع مدرسة التحليل النفسى ، فالصميم ممثلا فيما سموه بالذات العليا — أو الأنا المثالى — يمتص سلطة الأب ومن آليه ممن أشرفوا على تربية الطفل منذ حدثته ، ويتمص روحهم ويتكيف بما يباثر به المجتمع من مبادئ خلقية ومثل اجتماعية وتعليم دينية ونحوها ، يقاوم المكنونات اللاشعورية في ذاتها السفلى (من استعدادات

قضية ورثتها عن أسلاف الإغريق . ومول عدوابة انتقامية . ورغبات
جسدية نابية وغير هذا مما استمر في الحذب المسمر في هوسنا) ومن
هنا تمكن القول بأن الضمير هو نتيجة تربت على جميع أوامر الهي والكف
وسائر العالم التي تلقاها الفرد منذ آباء صفوله . وبهذا الضمير الذي
يمثل سلطة الأب واعلم ومن الهما . وسفخص شخصيتهم ويعبر عن آداب
المجتمع وبالمثل ومعتقداته . يشعر كل إنسان بالراء حلقى بحمله على
إنسان الخير وتحب الشر ، وباستجابته لهذا الإلزام يطمئن نفسه ،
وبمقتضاه له سائرته اعلى وتمصه وخزات الضمير ...

تعقيب

هذه هي أشهر وجهات النظر السيكولوجية في فهم الإلزام
الحلقى ، ولكن التحليل النفسي قد ثار حمله من النقد شها عليه خصوصه
ولا سيما الإخلاصون منهم . ومن أشهر ما قيل في هذه أن أهله يهتمون في
الصحة الشرية حسب أرواحي الحلقى الشر . ويركزون اهتمامهم في
أوجال المذكور نسبة والمول العدوابة والرغبات الجسدية والشهوات
الهمية وما إليها سبل . وحقيقة أن (الكبت) في نظره من عمل
الضمير الذي يعبر عن آداب المجتمع وبالمثل . فسيبعد من تصرفات
صاحبه ما ينافي معه . ومن ثم كبت الكبت ولد صراع بين ما يشهيه
الفرد وما يصبه آداب المجتمع . وهم يعرفون بأن الإسراف في الكبت
كثيرا ما يؤدي إلى الشدود والمرض . ومن أجل هذا حذر المتطرفون منهم
من نظم الدواعي الطبيعية في حياة الطفل وطالبوا بترك الرغبات والرغبات
الشرية حرة في مراوغة شاصه .!! وأنكر حمرة المحللين هذا الاتهام
الذي يقوص الأخلاق ويهدم مبادئها . مسدين إلى أن الحفز على الكبت
مرجه إلى نزعاتنا الأخلاقية . ومولنا الجمالية ، وأن التحليل النفسي يقوم
بوظيفته في الكشف عن الحالات النفسية التي تعلق صاحبها حتى يتيسر
علاجها . من غير أن يزعج التحليل إلى الاستخفاف بالآداب والتقاليد
والمعتقدات . فلا خوف من هذه الدراسة على الحجاب المشرق اوضاء في
حياتها .

ولكن التحليل النفسى شبه التحليل الاثروبولوجى الذى سحدث عنه بعد قليل - من حيث انه يهتم بدراسة ما كان وما هو كائن بالفعل ، فترتد بالالزام القائم بالفعل الى ماضيه السحيق ليعرف نشأته ويتبع تطوره . دون أن يحاور هذه الدراسة التاريخية الى (ما يسمى أن يكون) ، والالزام الحلقى فى الفلسفة السفيديه هو الذى يصدر عن قوة باطنية مفكرة فى الانسان نفسها بالضمير أو العقل أو نحو ذلك . وليس الضمير الذى يكون صدى لآداب المجتمع ، حتى ولو كان مجمعا مريضا يعيش على قيم هزيلة بالية !

هذا الى أن أصحاب التحليل النفسى يقومون بتحليل نفسيات الشواذ والمحرفين من المرضى ، ولما يعرضون لتحليل نفس سليمة ، فكيف تتوقع منهم أن يحدثونا عن الضمير الذى (يصح) مثلاً العيب ، والالزام الحلقى الذى يصدر عنه ويوجب علينا اتباع الخير وتجنب الشر ... ؟

إن الالزام الحلقى فى وضعه الفلدى الصحيح ليس هو الالزام الذى يدرسه المحللون المفسسون لاريدد الى ماضيه الطويل لمعرفة نشأته وتطوره ، إنما هو الالزام الذى يصدر عن قوة عاقلة مفكرة نسمو بصاحبها الى حياة كريمة تلائم انسانيته .

(هـ) مكان الالزام الخلقى من علم الاجتماع

يذهب وجهة النظر الاثروبولوجية الى رد الالزام الحلقى الى أصول غير أخلاقية ، اذ يمرض علماء الاجتماع لتحليل الأسباب التى تبرر الحكم على فعل بأنه خير . وعلى آخر بأنه شر . وليس الأحكام فى نظرهم الا مجرد تعبير عن وجدانات تدفع أصحابها الى استحسان أفعال واسمها أخرى ، وتحملهم على الرضا عن سلوك يبدو فى نظرهم خيراً . والصيق بآخر يتمثل لهم شراً ، وفى تحليلهم لهذه الوجدانات يردونها الى أصولها التى صدرت عنها ، فيرون أن التجربة الطويلة الأمد قد أثبتت أن بعض ما أقوم به من أفعال يؤدي الى اكتساب منافع شخصية أو تحقيق مصالح ذاتية ، أو يشير فى نفسى احساسات سارة ممتعة . فأرضى عن هذا النوع

وهكذا ذهب جمهور الأخلاقيين إلى أن الشعور بالاحساس أو الاستهجان وليد تقليد قديم أكثر منه صدى لغريزة فطرية في نفوس البشر، ورأوا أن السب الحقيقي الذي أدى إلى قيام هذا الشعور كان في كل الحالات أساس منفعة أو إساءة ضرر، ولكن هذا الأمر الذي يقتضي الفرد أن يتصرف وفقاً وبسبب أخرى، قد يحول بمرور الزمن الطويل إلى غريزة يرثها الفرد عن أسلافه، وهي تقوم في حدود الشعور بالاثم والتطلع إلى فعل الخير...

ويقولون إن أثر المجتمع في حياة الفرد الأخلاقية لا يمكن إنكاره، ويبدو هذا الأثر الملحوظ حين يتعرض إنسان لسله يهدد وجوده خطر من جيران له، كيف تقى نفسه خطر الدمار، وتضمن لأفرادها البقاء؟ إن ذلك يقتضي أبناءها أن يتصفوا بالشجاعة والعزم وإخلاص حتى يسنى لهم بدود عن قسوتهم والمدح من جاراتهم كما عصى ساءه لا يمكن بالأمانة وحسنه ومهارته وجوداً ورواجاً من أجل هذا تسحق القبيحة لا محالة هذه صفات يستصوب بحلي بها، كما تسكر كل ما يتنافى معها من تصرفات وسهجات إنانية، وترى شبابها مسخطها على من يعصى عرفها وتسحق بفالدها، وقد تلقينا هذه التقاليد بعد عصور مديدة، فأحدنا نجد الشجعان بكرم الذين يجهدون لصيانة الروابط المقدسة بين أبناء الوصي ومخاربه كل ما يهدد استبداد، وأحدنا يسهجن الخيانة بين الزوجات ويسكر بذلة والحق ويحوه، بلقي لأنسان المتمدنين هذه التقاليد وبسبب بها، دون أن يعرف الأسباب الحقيقية التي أدت في الماضي السحيق إلى هذا التصرف، ثم يقص إلى نوعه ودواعيه الأصلية — فيما يقول هؤلاء الأنثروپولوجيون —

وهكذا رد هؤلاء الأخلاقيون الأرقام الحمى إلى أصول قديمة بعضها غير أخلاقي، وإن أداموه على نتائج الأفعال الإنسانية كما تتمثل في وجوه النفع وأسباب الضرر.

واستيفاء لتفسير الأجداد الأخلاقي في تصور الأرقام الحمى نعقب بكلمة خاطئة عن التفسير المادي للأرقام — كما يبدو في الفلسفة الماركسية،

(و) مكان الالزام الخلقى فى التفسير المادى

يرى أصحاب التفسير المادى بالارام الحلقى أن المجتمعات البشرية فى أكثر مراحل التاريخ قد قامت على حكم الأغلبية بواسطة أقلية تستغل سلطانها لتحقيق مصالحها الشخصية . وتسخر الأغلبية لخدمة هذه الأقلية التى تسر من القوانين ، وتضع من مناهج التعليم ، وتقرر من قواعد الأخلاق ما يكفل مصالحها ويحقق سيادتها ، ومن هنا اقتضت الأخلاق الناس أن يكذبوا ويكذبوا لصالح حكاهم وأولى الأمر منهم ، وقديما عرف اسوفسطائيه العداة بأنها (مصلحة الأقوى) وذهب جمهرة التجريبيين من الأخلاقيين الى أن الخير والشر يتغيران بتغير الزمان والمكان ، ويختلفان باختلاف الظروف والأحوال ، فما يعتبر اليوم خيرا ربما كان بالأمس شرا ، وما ظله اليهود شرا عده العرب خيرا ، وليس ثمة شر مطلق ولا خير مطلق . بل توجد قواعد وقوانين وأحكام وعواطف تعكس حاجات الطبقة الحاكمة ومصالحها . ومن ثم كان لكل طبقة مبادئها العليا ومشها الحسى . أما الفلسفة الماركسية فقد سلمت بوجود قيم مطلقة ، فرأت أن السعدون مثلا خير مطلق لا يوقف على زمان ودون زمان أو مكان ودون مكان . وأن ما ينافى مع التعاون شر مطلق . اد لم يحدث فى تاريخ البشرية أن اعتبر مجمع من المجتمعات البشرية التعاون شرا ، أو عد ما يعوقه خيرا . وقد صرح الماركسية بأن أحص ما يميز الأخلاقية عند الطبقة الوسطى (الحاكمة) حرصها على الملكية الخاصة . ملكية الانسان لنفسه وماله ، ورأت ان كل ما يعين على حفظ الملكية فهو خير ، وكل ما يهددها فهو شر . حياة الزوجة شر لأنها عدوان على حق الزوج فى الاستتار وزوجته ، واغتصاب المزارع لمحصولات جاره شر لأنه تهديد لملكية أرضه ، واخضاف طعام من صاحبه ولو كان لسد الرمق شر لأنه عدوان على ملكية صاحب الطعام ولا تثير الشيوعية ذعر الناس وفزعهم الا لأنها تهدد معنى الملكية فى مجال التقاليد والأخلاق الرحمية والعقائد وسائر ما يقدهه الناس ويحرصون على صيائه مما يعوق مصالح الطبقة الحاكمة . واللص لا يمكن أن يوجد فى مجتمع ليس فيه ملاك . . .

وهكذا ترجعت الماركسية أكثر اعواقف الحماسة الى أوصاف مددة
اجتماعية ، هي اعتبارات المنفعة الاقتصادية التي كسب البيع الذي استقى
منه أساس معاني الخير والشر ، ومفاهيم الحق الباطل ، ودلالات الكمال
والنقص ، ومن هنا يرتد الالتزام الخلقى في نظر أصحاب هذا الاتجاه الى
ما يحجم عن أفعالنا من مسافع أو مضر تنال من نظام العلاقات الاجتماعية
العائمة . والانسار يشعر بالزام خلقى يحمله على أن يهدم على كل تصرف
يساير مصلحة الطبقة . ويجنب كل فعل يهدد هذه المصلحة . وبعبارة
لا يكون الرام ١٠٠

في ضوء هذا الحديث عن الوضع الطبقي والوعى به والحرص على
المصالح المترتبة عليه تتطور المشاعر واعواقف الأخلاقية ، ويتشكل الرأي
العام وتتغير الشرائع والقوانين . ومن هنا انحلت الأحكام الحلقة التي
تصدر على الفعل الواحد باختلاف أهليها وظروفهم ، لأن هذه الأحكام
والعواقف الحلقة ليست إلا مجرد تبريرات عملية لحاجات ورغبات الطبقة
التي تفيد منها .

تعقيب :

ليس لنا من تعقيب على الاتجاه الاجتماعي والمادى في تفسير الأوامر
الخلقى أكثر مما أشرنا اليه في تعقيبنا السالف على مذاهب النحرسي ولا
سيما الوضعيين منهم ، ان الأوامر الذي تعنى بدراسه فلسفة الاخلاق
التقليدية هو الذي يتجلى في المثال الذي تصفه تعبيراً عن كمال مرجو ،
وليس الذي ينشأ وليد حياة اجتماعيه أو اقتصادية معينة ، ولا يتناهى هذا
مع ارتباط الالتزام بالواقع وظروفه . ومن ثم فانه لا سطلب دراسة تاريخية
تفسر نشأته وتوسع تطوره ، وان أقصى وضعه دراسة مستبيرة تفسر طبيعته
ومدى ملاءمته للطبيعة البشرية وامكانياتها . اذ في ضوء فهمنا للضعف
الانسانى وامكانياتها ، نستطيع أن نضع مثلاً الأعلى . من أجل هذا
لا تسعى فلسفة الاخلاق عن فهم الاساس كما تصفه بالفعل علوم نفس
والاجتماع والحيه وغيرها من علوم الانسانية التي تعبدون عن فهم

الإنسان كما هو كائن بالفعل ، وليس كما ينبغي أن يكون ، ولكن فلسفة الأخلاق في وضعها التقليدي لا تقف عند فهم الإنسان كما هو كائن ، بل تتجاوز — بحكم وظيفتها — واقع الألم ، لرسم له المثال الذي يرتفع به إلى الكمال . وكثيرا ما يكون هذا المثال ، تصحيحا للأوضاع الخاصة في حياة الناس ، أو هو يرد على الفهم الهزيل والمثل السقيمة التي يدين بها الإنسان فعلا متى عاش في مجتمع مريض — كما قلنا في تعقيبنا على المذهب الوصفي بوجه خاص .

ومع كل ما يمكن أن يقال في نقد مذاهب التجريبيين وما أحد موقفهم من الالتزام الخلقي ، تلاحظ أنها قد كشفت عن ثروة من الحقائق أفادت فلاسفة الأخلاق وأعاتهم على فهم الطبيعة البشرية وهدر إمكانياتها . وما كان في وسع أحد منهم أن يرسم للبشرية مثلا أعلى جديرا بالبقاء مالم يكن على يده من هذه الافاق التي أرادها هؤلاء التجريبيون وكشفوا عن مناهقها المجهولة ، وحسب أن نذكر القارئ نقطة من فيض فصلهم .

كشف الفهميون عن دوافع الأفعال الانسانية في طبيعة البشر ، وحددوا مكان المدة والألم من تصرفات الإنسان . وأكد الطوريون منهم أثر التطور في حياة المبادئ الخلقية ونموها وتغيرها ، كما لفت الوصفيون الأنصار إلى ضرورة الحياة الاجتماعية لقيام المبادئ الخلقية ، لأن الإنسان لا يحيا فردا منعزلا عن غيره من الناس ، والا لانسفى عن المثل العليا في تدبير حياته الانسانية ، وأبان المحللون النفسيون والأشربولوجيون وأصحاب الفكر المادي عن كنوز من حقائق الطبيعة البشرية كما تمثل في حياة الجنس وحياة الفرد معا . . . وما نزل أن فلسفة الأخلاق التقليدية كان يمكن أن تستقيم صحة سليمة بفهم لهذه الحقائق وغيرها مما كشفه الفلاسفة التجريبيون ، وهل يتيسر لفلاسفة أن يضع مثلا أعلى لسلوك الإنسان اذا لم يكن على علم بإمكانات طبيعته . . ؟

حسبا هذا عن موقف التجريبيين من الالتزام الخلقي ، ولنعقب بكلمة فكشف بها عن موقف الحداثيين من هذا الالتزام :

الفصل الثالث

موقف الحدسيين من الألزام الخلقى

نعميد في مذهب الحدس الأخلاقى - (أ) الألزام عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الإسلام - (ب) الألزام عند أفلاطونى كمردج في انجسرا والمعبره في الإسلام - (ج) مكان الألزام من مذهب الحاسه الحقيقه - تعقيب - (د) مكان الألزام من مذهب الصمير - تعقيب - (هـ) مكان الألزام في مذهب الواح - تعقيب - (و) الألزام في مثاليه المحدثين والمعاصرين - حاتمة

تمهيد في مذهب الحدس الأخلاقى :

احسب انفسه في فهمهم طبيعة المعرفة الاساسيه ودواب ادراكها ، فذهب فريق اى أن العلم بالحقائق لا يجرى عن طريق احساس كما يقول التجريبيون . ولا عن طريق التأمل العقلى كما يقول العقليون . وانما يتوصل الانسان الى المعرفة انفسه عن طريق حاسه سادسه سموها بالحدس . وهى عبر الحمين وأقرب ما تكون الى الالهام - وذهبوا الى أن الانسان يولد مزودا بفكر فطرية وحقائق بسيطة تدرك بالحدس ادرك مباشرة دفعة واحدة من غير مقدمات سلم اليها ، وبغير الاستعانة بالخرية حسبه أو التأمل العقلى . وعن هذه الحقائق البسيطة سى تدرك بهذا اسور الفطرى يمكن الانسان من استنباط حقائق أخرى مركبة ، وأصبح هذا الاتجاه هم الحدسيون . ومنهم طائفة سموها بالحدسيين العقليين لانهم سلموا بدور الحدس في ادراك الحقائق ثم غالوا في تقديرهم لقيمة الاستدلالات العقلية التى تقوم على قوانين العقل العامة . وقد امتد هذا المذهب الاستمولوجى - أى المصطل بنظرية المعرفة - برعنه : الحدسى الخالص والحدسى العقلى ، فشمل نطاق الأخلاق . فرأى الحدسون أن الانسان يولد مزودا بقوة (ملكة) خلقية مفروسة فيه بالفطرة ، تمكنه من التمييز بين الخير والشر مجردا عن مصالحه الشخصية وأهوائه الذاتية ، وصرحوا بأن فكرة الخير تقرر بالزام خلقى يوجب اتباعها ، كما أن فكرة الشر بصاحبها الزام تقضى بتجنبها . وهذه القوة

العقلية — وهي الضمير أو ما يحمل معناه — عامة يشترك فيها جميع الناس في كل زمان ومكان — وإن تفاوتت حظهم منها قوة وضعفاً — واشتراك جميع الناس فيها يبرز القول بأن في وسع فلاسفة الأخلاق أن يخضعوا الأفعال الأساسية لقوانين عامة ومبادئ مطلقية لا يحددها زمان ولا مكان . وإن يصعوا تقاس خيرية الأفعال وشريرتها بقياس ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والاحوال . ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهكذا أصبح الخير في نظرهم (ضرورية عقلية) وإدراكه إنما يكون بالحدس الذي يدرك الذهب بريقه — وهي عند أرباب الضمير واضحة بذاتها ومصادقة بالضرورة ، ومن ثم كانت في غير حاجة إلى برهان — ومن هنا كانت الأفعال الأساسية في رأيهم حراً في ذاتها أو شراً في ذاتها . بصرف النظر عما يربط عليها من وجوه النفع أو أسباب الضرر . ومن غير اعتبار لنتائجها وآثارها . — لأنه كالب أو كريمة ، ولا يمكن أن ينتهي الجدول بشأن هذه الأفعال إلى تعبير حقيقها . لأن خيريتها أو شريرتها قائمة في طبيعتها . — على نحو ما سنعرف بتفصيل بعد قليل — والأداة التي تدرك بها خيرية الأفعال وشريرتها هي الضمير أو الحاسة الخلقية فيما تسمى أحياناً ، ومكان هذه الحاسة الحدسية في عالم الأخلاق يشبه مكان النظر في عالم المراتب أو السمع في عالم الأصوات أو البصيرة في عالم المدوقات . . . إن العين تمكن صاحبها من التمييز بين المطر الحميلة والمناظر الصعبة . والأنف تيسر له التفرقة بين الروائح الزكية والروائح الكريهة . واللسان يهديه إلى التفرقة بين الطعوم اللذيذة والطعوم العقيمة . . . وكذلك الضمير أو الحاسة الحدسية في عالم الأخلاق . تمكن صاحبها من التمييز بين الأفعال الحرة أو الصالحة . والأفعال السيئة أو الخاطئة . وإذا كان الإنسان الذي يمر من منظر الحمل ومنظر المسح . وبين الرائحة الزكية والرائحة الكريهة . لا يستطيع أن يميز بينهما ومطعمه لماذا كان المطر الحس حيلة واضح فيح . ولماذا كانت الرائحة الزكية ركة محبة إلى النفس . والرائحة الكريهة حيلة مفرقة عقيمة إلى النفس . ولا يعرف لماذا كان طعم الدجاجة لذيذاً وطعم الدواء المر كريهاً . . . فكذلك نحن عند صاحب الضمير ، أنه يميز بين الخير والشر ، ولكنه لا يعرف لماذا كانت الأفعال الخيرة

خيرة ، ولماذا كانت الأفعال السيئة سيئة... وبذلك تكون أحكام الضمير مطلقة لا تقبل تحليلا ولا تحتمل تفسيراً •

ويستشهد أصحاب هذه الوجهة من النظر بأن الأطفال وغير المتعلمين من الناس من عدتهم أن يصدروا على الأفعال الانسانية أحكاماً خفيفة مباشرة ، من غير أن يرددوا في إصدارها ، أو يفعلوا — في انة — مبرراتها ، ولزلة نفروية تنمر من مجنون الحليعات من بنات المدن ، واحدم تحقر سيدتها المسهرة ، دون أن تبني احداها حكمها على التفكير في الآثار والسائج الاجتماعية التي يحمل أن ترتب على شيوع الخلاعة وفشو المجون بين النساء ، اند تبادر كل منهما متى رأت مظاهر الاستهتار الى اصدار حكمها بالنفور من نتائج وآثاره ، دون أن نسهم الحكم على سلسلة معقدة من الاسدلالات العقلية ، أى أن حسنها الحقيقية أو ضميرها يستجيب شعوره الحدى بأسهجان السلوك الحاطى ، وسفور من كثره . وشبه بهذا أن يجر الطفل في بعض الأحيان زملا له سزع حياح طائر ضعيف ، أو يعذب فطة صغيرة لا حول لها ولا قوة ، ان الطفل لا يعرف القاعدة الخلقية التي تقول : ان الرحمة خير من القسوة . وكه شعر حدسا أن من المسهجن أن تعنى الكائنات الحية وتآلم من غير مبرر يوجب ايلامها •

وعن هذا الضمير المقيم في نفس الانسان يشأ الرام خلفى يوجب على كل انسان أن يتصرف بوحيه، وأن يستجيب لندته ولا يعنى له أمراً . ومن ثم يصدر الأرام عند أصحاب هذا الاتجاه عن باض الدات ولا يملى على الانسان من خارج •

ولعل هذا الاتجاه في تفسير الأخلاقه أوسع اتجاه الأخلاقيين شوعا ، فهو صدى م تردد في نفس الرجل العادى الذى لم يفسف نظرتة الى الخير و شر ، ولم يدرس الأخلاقية دراسة نظرية مجردة . بل هو اتجاه يلائم عامة المدين من الدس من حيث انهم يسلمون بوجود الضمير ، وان كانوا يوحدون في العاده بيه وبين صوت الله ، وهذا ما لم يسلم به الكثيرون من الحدسين •

وتصحب هذا الاتجاه على الحق في أن هذا الضمير وإن كان فطريا في نفوس البشر ، إلا أنهم يقولون أن من الممكن تهذيبه وتنميته في نفس الإنسان . على أساس أن الضمير الصحيح عند الرجل المتمدين يمكن ان يعبر عنه أكثر مما يمكن ان يعبر عنه على صورة الرجل الهمجي . ولكن ما دام مع سمو الضمير عند الرجل المتدين من أحكامه على الخير والشر ، ونبذوا واحظوا . نجد على انهاء صورة الأحكام الحديثة المباشرة انفسه التي لا تتبدل بمرور دور . ولا تختلف في مكان عنها في مكان . أم هكذا نقول انحدسون

• نجد الآراء اختلفت عند أصحاب هذا الاتجاه صورا شتى ، تتفق كلها في الأصول السبعة المذكورة ، وإن اختلفت بعد هذا في فروعها ووسائلها . فمن احدثين من يرد الآراء الى الضمير موحدا مع صوت الله . ومنهم من يرد الى صيغة الافعال الاساسية كما ينصورها العقل ، ومن هؤلاء من أرجعه الى ما سموه بالحكمة الحقيقية ، ومنهم من يرد الى الضمير . ومنهم من أقامه في طبيعة العقل البشري ، يمثل الاتجاه الاول — توحيد الضمير مع صوت الله — ما حبرو علماء اللاهوت في اوربا ، ومنهم في الاسلام أهل السلف ، ويؤيد الاتجاه الثاني وهو تعليق الأخلاق على طسعة الأفعال الانسانية ، أفلاطونيو كامر دج في انجلترا ، ومنهم في الاسلام معتبره . • ركني الاتجاه الثالث أصحاب مذهب الحديثة حلقية . وسنذكر لاتجاه الرابع سماه مذهب الضمير . ويقول بالاتجاه الخامس • كذا HANT وأساسه من الحدسيين العقلين ، ومع هذه الوجوه من الخلافات المربعة تلتقى هذه المذاهب كلها عند أصول أسس يبين أظنهم . فليقف عند كل مذهب من هذه المذاهب لنرى مكان الالتزام الخلقى منه

(١) لازم عند علماء اللاهوت في العرب وأهل السيف في الاسلام :

كان الآراء اختلفت عند متأخري علماء اللاهوت في العرب وأهل السيف في الاسلام . رتد الى الله تعالى شعاره السلطة المشرعة العليا في

حياة الانسان . فذهب رجل اللاهوت المسيحي الى أن الأخلاق تقوم على مجرد ارادة الله وحكمه الذي لا راد له . فخير هو ما أراد الله أن يكون خيرا . وشر ما قضى الله أن يكون شرا . ولو قضى الله بعكس هذا كان ما أراد . وفي وسع العقل أن يكشف بطبيعته عن حرية الأفعال وشرورها ، ويفسح حينئذ ثمة ما اهتدى اليه مسير لارادة الله متفق مع فضائه تعالى . وإن لم يوجد فعل يمكن اعتباره خيرا في ذاته أو شرا في ذاته — فخطأوا **الحدسي** حلل في ذلك — ومن هنا تجلب الأخلاقية مرهونة بإرادة الله .

وعرف هذا الاتجاه في الاسلام . فلأن يعرفه الأوروبيون ، أيده أهل السلف حين قاموا أن الخير هو ما حسه الشارع وأثنى عليه . والشر هو ما فحسه الشارع وده أهله . ولو أمر الشارع بالكذب كان خيرا . ولو نهى عن صدق كان شرا . ليس بين الأفعال الانسانية ما يمكن اعتباره خيرا في ذاته أو شرا في ذاته ، يشهد بهذا أن القتل قد يندم وقد يسحب ، يذم حين يرتكب بغير موجب ، ويمتدح حين يكون قصاصا ، ولو كان شرا في ذاته ما تغير حكمنا عليه بتغير الظروف ، أو اختلف باختلاف الزمان وامكان . وهكذا اراد الالتزام الحلقي عند أتباع هذا الاتجاه الى سلطة تقوم خارج الداب . تمثل في وعد الله ووعدده . في ثوابه وعقابه ، أو حسه وحجمه ومع هذا الخلاف الذي يدور بين أصحاب هذا الاتجاه وبين الحدسيين الخالص ، كان دعاة هذا الاتجاه يرون أن الانسان مظهره وطبيعته يدرك اتجاهه الى قومه الله لمفرقة بين الخير والشر . لأن أوامر الله ونواهيه تسير طبائع البشر وتشتي مع فطرهم . ومن هنا تمكن المثاليين بهذا الاتجاه أن يوحّدوا بين الضمير وصوت الله .

(ب) لا رام عند أفلاطوني كما يردح في نجد وللعزلة في الاسلام :

من الفلاسفة من سبهم مع هؤلاء في رد الالتزام الحلقي الى سلطة تقوم خارج الداب . ولكنه وصعه في يد الدولة أو الحكام السياسي المستبد ، اتصر لهذا الرأي الفيلسوف الانجليزى ايجي « توماس »

هوبز « + ١٦٧٩ T. HOBBS اذ أقام مذهبه الأخلاقي على مبدأ
الأنانية . فصرح بأن من الطبيعي ومن ثم يكون من المعقول أن يكون
الغرض من سلوك الإنسان حفظ حياته وتحقيق لذاته ، ولا شيء سوى
ذلك . ورأى أن الأخلاق الاجتماعية تقوم على القوانين والنظم التي
تضعها السلطة السياسية المستبدة . ومعنى هذا أن الخير والشر ينميران
بتغير هذه السلطة وظروف أهلها . فكان هذا الاتجاه مثار حملات من
النفوس لها معاصروه وحلفاؤه من فلاسفة الأخلاق ، وفي أثناء هذه
الحملات نشأ المذهب الحدسي الحديث في إنجلترا بوجه خاص ، اتفق
خصوم هوبز من الحدسيين على رد الالتزام الخلقى إلى باطن الذات ، ثم
احتموا في السلطة التي تمثل هذا الالتزام ، فكان العقل أو الضمير أو
الحاسة الخفية أو نحوها مما سراه مفصلاً في مذاهب الحدسيين
والعقلانيين منهم بعد قليل .

وكان من معاصري هوبز طائفة من فلاسفة الانجليز الحدسيين العقلانيين
هم فلاطسو كامردج في القرن السابع عشر . أنكروا رد الالتزام الخلقى
إلى الحاكم المسند بما يفرض على مواطنيه من عقوبات . أو يعرّبهم به
من مكافآت . وهاجموا فكرة الأنانية أساساً للأخلاقية . واعتبروا الخير
والشر صفين قائمين في صفة الأفعال الإنسانية . وليست من صنع
الإنسان . والعقل هو الذي يكشف خصائص الأفعال الإنسانية ويعرف
صفتها الدائمة ، فمن هذا ما ثوى فيها من خيرية أو شرية ، وحسبنا في
بيان رأيهم أن نعرض في آخر إلى موقف كيرهم « كدويرث » + ١٦٨٨
CUDWORTH

كان كدويرث يقول رداً على أمثال هوبز : إن الفروق التي تميز بين
الخير والشر تقوم في صفة الأفعال الإنسانية منذ الأزل ، إنها ليست من
صنع الإنسان ولا من وضع الله . ليس الناس هم الذين اصططحوا على أن
هذا الفعل خير فكان خيراً . وعلى أن ذلك الفعل شر فكان شراً ، لأن
المعرفة بين الخير والشر حقيقة موضوعية بعده عن كل إرادة . ولا تدرك
هذه الفروق بالحواس . إنما تدرك بالحدس العقلي الذي يبعث في نفوس
الناس وفطرهم نورا يهديهم سواء السبيل . أي أن التمييز بين الخير والشر

لا يستفيه الانسان من تجاربه ولا يستمد القدرة عليه من معلم أو كتاب ، ولا يحتاج للتوصل اليه الى مقدمات يستسط منها العقل هذه التفرقة ، ان الفعل الخير يكون خيرا لأن في طبيعته ما يحتم وصفه بالخيرية ، وعلى عكسه يكون الفعل الخطي ، فالعقل في طبيعته من العدوان ما يحتم اعتباره شرا . والصحة في طبيعتها من المد ما يوجب اعتباره خيرا وهلم جرا . وليس في وسع انفس أن تجعل الخير شرا أو الشر خيرا . كما انه لا يستطيع أن يجعل من الشكل الذي ليس به ثلاث زوايا مثلث . فالالزام هـ مرجعه الى صفات الأفعال لانها كما يدرك بالحدس العقلي ، وهكذا تصبح افعال خيرا في ذاتها أو شرا في ذاتها . كما تصبح خيريتها أو شريتها مطلقة لا تحذف ، خلافا لاركان أو امكان . ولا يغير بتغيير الظروف والأحوال .

هذا اتجاه قال بمجمله « المعتزلة » من مفكرى الاسلام قبل ان يقول به افلاطونيو كامبردج ، اذ أنكر المعرلة رأى أهل السلف . كما أنكر افلاطونيو كامبردج رأى متأخري علماء اللاهوت من ناحية . ورأى اتباع المدرسة الاسقراطية من أمثال هونز من ناحية أخرى ، أنكر المعتزلة على أهل السلف حمودهم عند طاهر الشومس بديسه . ورفضهم اناحة تأويلها في ضوء العقل ، ففسد المعرلة ان في وسع العقل أن يميز بين الخير وشر ، لأن في الأفعال الخيرة صفات ذاتية تجعلها خيرا . وفي الأفعال السيئة خصائص ذاتية توجب اعتبارها شرا . والأفعال الانسانية لا تكون خيرا لأن الله أمر بها . ولا شرا لأن الله نهى عنها . بل ان الله تعالى يأمر بأفعال الخير لأنه في ذاته حسن ، ونهى عن الفعل السيئ ، لأنه في ذاته فاسد ، فالصدق في طبيعته ما يوجب وصفه بالخير واعتباره حسنا ، ان فيه صفة أو صفات ذاتية جوهرية تجعله بطبيعته محبا الى النفس ، ومن هنا جاء أمر الله به ، وفي طبيعة الكذب ما يجعله شرا لا محالة ، أي أن فيه صفة أو صفات ذاتية تجعله بغيضا الى النفس البشرية . ومن هنا جاء نهى الله عنه ، أي أن أمر الله بالخير ونهيه عن شره كان نتيجة أو معلولين لخيرية الأفعال أو شريتها في ذاتها . وليس عنه خيريتها أو شريتها .

ومن أجل هذه الخصائص الذاتية في الأفعال الانسانية استطاع العقل فيما يقول المعتزلة ان يميز بين الحسن والقبيح منها ولو لم يرد بهما شرع، وأصبح الانسان مكلفا باتباع الدين ولو لم تصله الرسالة ... ان العقل في وسعه ان يميز بين حسن الأفعال وقبحها ، حين يكشف عن خصائصها الذاتية ، وهذه الخصائص ليست من صنع هذا العقل . يشهد بهذا ان الناس قد استطاعوا بالعقل ان يميزوا قبل نزول الشرائع بين حسن الفضائل من ثمانية ومصدق وصحة ... وفسح الرذائل من خيانة وكذب ونسبة . لا هم احكموا الى العقل الذي يدرك الخصائص الذاتية في طبيعة الافعال .

وإذا صح هذا الاتحاده كان لنا أن نسأل : ما مصدر الالتزام الخلقي ؟
لما دعى الانسان انه مطالب باتباع احسن وتجنب الشر ... مصدر الاراء ... عند اصحاب هذا الاتحاد ... يبدو في ضائق الأفعال الانسانية كما يشورده العقل اسلمه . فكل فعل من أفعاله تدف من صفات ذاتية لا يفسمه بدونها تشوره . وهذه الصفات التي يدركها العقل هي التي توجب اعتبار الفعل حراما أو شريفا . الانسان الذي وهب العقل مميذا له من سائر الكائنات لا يملك الا ان يشد احسن ويميل الى فعله ، ويبتعد عن الشر ويتجنب ارتكابه . فان تصرف على غير هذا النحو أساء الى نفسه وهنر كرامته .

هذه هي وجهة نظر المعتزلة من مكملتي الاسلام . انفقوا مع فلاسطيني كمبردج من احدثين العقلى من حيث ان خيرية الأفعال أو شريتها وثبتة في صانع الأفعال نفسها . وسب من سمع أحد . وان رأى المعركة أنها تدرك بـ ... من العقل . سمى رأى الآخرون انها تدرك عن طريق البور الفطري الذي يبعث في نفوس الناس الإدراك الحقائق البسيطة دفعة واحدة ، وهو احدث . مع تبريرهم بدور العقل في استنباط المعلومات بالتأمل العقلى من هذه الحقائق الفطرية البسيطة ، ولعل من الخير أن نرجى تعليقنا على هذه الواجهة من النظر حتى تنتهى من مذهب الحاشية الخلقية .

(ح) مكان الالتزام من مذهب الحاسة الخلقية :

نزع الحدسيون العقليون - من أمثال أفلاطوني كما روج - إلى رد الأخلاق إلى قواعد ثابتة لا تعبر . ومن الحسنون - من أمثال هوبز - إلى دمة الأخلاق على أساس من الأهلية وحب الداب . بين هذين الموقفين موقف وسط نراه عند طائفة من الفلاسفة ضاقوا بالسرعة الحسية وافقدوا الثقة بالعقل . فلدحوا إلى العاطفة سنفونها في أساس للأخلاق ، في طبيعة هؤلاء أصحبت مذهب الحاسة الخلقية لدى شأ في القرن الثامن عشر ، رفضوا مع العقليين رد الالتزام الخلفي إلى سيطرة تقوم خارج الداب ، وتعرض على الأساس مبادئ الإحلاق . ولكنهم أنكروا العقل الاستدلالي أداء لمكشف عن ضائع الأفعال الانسانية ، ومصدرا للالتزام الخلفي . ومن ثم تحلى العقل عن مسدته مؤف ، وذلك على يدهم الاتجاه الوجداني الحدسي في الأخلاق

ذهب أتباع هذا المذهب إلى أن الأساس يوجد مرودا بحسه فاضة لا تحي . اكسابا ، هي قوة حدسية تميز الطفعة لاسانة من الطبيعة الحيوانية ، وظيفتها تمييز الخير من الشر . ومعضها قبل الناس على خير وينفرون من الشر من غير جزاء ، ولكن هذه الحاسة شأنها شأن حاسة الجمال أو قوة الطق (التفكر) في لاسان . من حيث نها بموت بالاهمال وتقوى بالمران ، وتلف بالريبة لسنة . وتسوء في السنة عسده . انها فطرية في نفوس البشر ، ولكن نموها كسى برجع إلى البيئة . ومن هنا تفاوت ادراك الناس للخير والشر . كما تفاوت احساسهم حمد وانصح ، أو قدرتهم على الادراك العقلي المجرد ، ولكن مرجع تمييزهم بين الخير والشر إلى هذه الحاسة الفطرية في نفوس البشر . وهي التي تفرى الناس بفعل الخير دون انتظار لثواب ، وتجب الشر دون توقع لعقاب . وما دام الانسان فردا في مجموع ، فليس من الأخلاقية أن يعنى سعادته على حسب المجموع ، ولكن واجبه يقتضيه بذل الجهد لترقية خير الكل . ولا تتوقف خيرية الأفعال على ما ينجم عنها من مافع أو لذات . فأن الرجل الخير من

درب ميواله و وحدانية من لذته نفسها — و يعبر اكراه أو اعراء خارجي —
الى خير المجتمع وسعادته .

ولتوكيد هذه الأخلاقية التي تقوم بغير جزاء ، اسعار أبيع احاسة
الحلقة من اليونان — ولا سيما الرواقية — فكرة التوحيد بين الحرية
والجمال . بل كان وحدان الحسن بسر بالحكم الحلقى عند أفلاطوني
كمردح الدرس نشأ عن مذهبهم القول بالحاسة الحلقة . فترأى
« شافسري » + SHAFTESBURY ١٧١٣ نشأ المذهب أن جوهر
الأخلاقية قائم في الانحاء بين العوامل الوحدانية في الفرد والجماعة معا ،
أي في جمل النسب بين هذه العوامل ، من هنا أصبح الوحدان قوام
الأخلاقية ، وأحد مكن العقل الذي ساد الفلسفة الأخلاقية عند القدماء ،
فمن أبيع الحاسة الحلقة ان الوحدان هو مصدر جميع ما نأيه من
أفعال . ومن السلوك الحلقى الا استقاما وانساقا بين شعور الفرد
نأيه وشعوره نحو الحاسة . وأدى هذا الى القول بثنائية — وليس
اثنية — مصدر أفعال الحلقة . وإذا كان الحر حمالا والشر فبعا ، فإن
انفس نسمها نحب الحسن ونسل عليه . ونبعض المح وتفر منه ، ولا
تفر في حها للحسن أو كراهية لتفج اي اعراء أو جراء ، من هنا قيل
— على مكس مايقول النعمون وغيرهم من التجريبيين — ان الأخلاقية تحمل
في نفسها جزاءها . ونضمن في ذاتها ميراث فاماها . وإذا كان رجال
النكسة يرون أن اشواب والعقاب في الحياة الأخرى ضروران لصيانة
الأخلاق ، فإن دعه الحاسة الحلقة نسمون الأخلاقية على حب الفضيلة
لذاتها . ومض أردبه لذاتها . كما يعشق الانسان المنظر الجميل لذاته ،
وسفر من المنظر الفسح لذاته . دور طمع في ثواب أو خوف من عقاب ،
ويوضح « شافسيري » مكن الالتزام الحلقى في مذهبه مثال نسوقه
زيادة في ايضاح ما قلناه

يقول « شافسيري » « وجه اي هذا السؤال رجل نذل سماء
على انه مهذب . لم نحب أن نكون قدرا وأنا بعد عن أعين الناس ؟
ان لا سمعت لأول وهله أن صاحب هذا السؤال رجل قدر ، وأن من

انفسر على أن أجعله يتصور معنى السطوة . وإن كان هذا لا يمسى من أن أجيب على سؤاله فأقول له : انى أتجنب القذارة عند ما أتفرد بنفسي وأعزل اساس . لأن لى الله تقوى على شم الروائح ، فإذا عاد بعد هذا الى لججه فى الانفسار وافرض أنى مصاب ببرد شديد يمسى من شم الروائح ، أو أنى بطييعى كربه الرائحة . فانى أحياه قائلا : انى لا أستريح اذا رأيت نفسى أو رأتى الناس قدرا . ان هذا المنظر يثير فى نفسى ضيقا ، فإذا ألح فى السؤال قائلا . هب أنت فى الظلام لا ترى نفسك ولا يراك أحد من الناس . قلت له : حتى فى هذه الحالة ، مع افتراض أنى من غير أنف أشم به . وبغير عين أرى بها ، ومع وجودى وحيدا فى الظلام بحيث لا أرى نفسى ولا يرانى أحد من الناس ، يظل شعورى بالنفور من القذارة قائما . انى لأبهر بطييعى عند تصور هذه القذارة ، ولو لم أشعر بالضيق لمجرد تصورى للقذارة فى ذاتها فكانت طييعى خشيعة دينية حقا . ولكرهت نفسى لأنها عندئذ تبدو فى صورة نفس بهيمة لا أملك احترامها

ويمضى « شافسرى » قائلا : وسئل هذا أقول اذا سمعت الناس يسألون قائلين . لماذا يكون من واجب الانفسار أن يكون شريفا اذا استطاع أن يكون دنيا وهو فى حفية عن عيني الناس ؟ . انى لأشفق من الجهر برأى فيمن يوجه الى هذا السؤال . . .

وهكذا يرى كيف يؤيد أتباع احساسه الحنفية حب الفضيعة لذاتها ، وكرهية الرذيلة لذاتها ، لا طمعا فى ثواب ، ولا خشية من عذاب ، فكما أن صاحب الطبع السليم الذى لم يفسده اسربة السيئة أو تلفه اسنة الفاسدة ، يجب أن يكون نظيفا تقديرا للنظافة فى ذاتها ، ونفورا من القذارة فى ذاتها ، لا اثرة بلاعجب فى نفسه ، أو استدراارا لتقدير اساس له ، ولا انفاء لاحتقار نفسه ، وتفاديا لنفور الناس منه ، فكذلك الحال فى موقفه من حب الفضائل وبغض الرذائل بوجه عام .

ومن ها يتكشف مكان الالزام الحلقى عند هؤلاء الحدسيين المحضين ، لماذا ينبغى أن أنشد الخبر وأتجنب الشر ؟ . ما الذى يلزمنى بأن أكون

فبلا اذا كان في وسعي أن أرسل نفسي على سحبتها ولا أتجنب ارتكاب شر أو خطيئة ؟ تلزمى بذلك صبيعى التى تهوى الحمل فطرتها وتحب أن تعيش في دنياه . وتفر من القبح فطرتها ، وتلتبس الهرب منه انى وحد . فادام أنصرف بطبيعتى على هذا النحو فالتصمت الشر وأنصرفت عن الخير . دل سوكى هذا على أن صبيعتى قد أسقطت برية مسنة أو أقصدتها سنة اجتماعية معينة . فعضب حاسى جلعه عن أداء وظيفتها ، وما سوكى الانسان الا مطهر طمعه . وعنوان حقيقته . فالإلزام هذا ما طنى مرجعه الى طسعة الافعال الاسابية كما تدركها حاسة فطرية في طبيعتنا ، انه لا يقوم على معرب دنيوه ولا جزاءات أخروية ، اما يقوم على أساس أن الأخلاقية لا تقتقر الى جزاء خارج عن طبيعتها .

تعقيب

هذه هي خلاصة وجهة من النظر الحدسى الحاصل بسند الى الوجدان ، نصفاها الى رأتى فلاصوبى كامرودج باعتبارها معبرا عن وجهة من النظر الحدسى العقلى الذى يقوم على الحدس مفروفا بالنظر العقلى . وحسبنا في التعقيب على هذا الطريق أن نشرى أن الحدس بالمعنى الذى رآه احدثسبون كـ مـثـرا للحدس من فلاسفة الأخلاق ، أنكر استحييون أن يكون فوه فطرية يشترك فيها الناس جميعا ، وقالوا ان كل انسان حدس حدس حدوس الآخرين . ومن ثم اختلف نظرة الناس الى الخير والشر . وأضحى كل منهما مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس في زمان معين ومكان محدد ، بمعنى أن أحكام الناس على الفعل الواحد تختلف باختلاف أصحابها . بل قد تتغير عند الفرد الواحد بتغير ظروفه وأحواله . ومن ثم لا يكون هناك خير في ذاته ولا شر في ذاته ، وعندئذ نجد الانسان في حيرة لا تعرف أو شربها الى نتائجها وآثارها . قد حقق منها مصلحة أو جلب مفعله فهو خير . وما أحدث ضررا أو أدى الى ألم فهو شر .

ولعل في كل الوجهين من النظر نظروا ملحوظ ، ورأى الى الصواب
أن يقال ان في الطبيعة الشرية جابا فطريا يمثل في استعداداتنا العريضة
بوجه عام ، ولكن الذي يعيننا في الأخلاق هو توجيهها هذه الاستعدادات ،
وهذا الوجه انما يكون صدى لشخصيتنا ككل متكامل ، ولعلها أن
تكون وليدة الاكتساب بأوسع معانيه أكثر مما هي وليدة الفطرة والوراثة ،
وبالحظ انطوى المشترك بين البشر يميز اساس بين الخير والشر بوجه
عام ، ندلل ما تشهد به اسحرة من انفاق الناس في كل مكان وزمان على
فضائل بعضها وردائل بعضها . ولكن تطبيق معانيها الكلية على الحالات
الجزئية يخضع للظروف والأحوال ، فاصدق كبد كنى بسلم به الناس
في كل زمان ومكان ، بصرف اسطر عن مستوى تفكيرهم أو نوع حصارتهم ،
ولكنهم في حياهم العملة قد يحيزون الكذب متى كان في قول الصدق
مضرة ، كحالة الطبيب الذي يعرف ان مريضه يوشك أن يموت ، فاذا
سأله المريض عن حاله ، أحال يأسه رجاء ، وتشاءمه تقؤلا ... من هنا
مسب الحاجة الى العقل السليم منسبا للحدس . وفصرت الأخلاقية الى
النأمل والنظر العقلي لتحديد المعالم التي تميز بين الخير والشر ، والا ضل
الانسان الطريق واحلظ عنه الامر حتى خال الهوى حدسا ١٠٠

ويدو أن في طبيعة الافعال الاساسية ما يبرر وصفها بالخيرية أو
الشرية بوجه عام ، ولكن الذي لا شك فيه أن عبادتنا من فعلها ، والبواعث
التي تحفزنا على انائها ، هي التي تحدد بوجه فاطح مدى خيريتها أو
شريتها ، فما من شك في أن العطاء بوجه عام شمر الى حرية صاحبه ،
لأن الأصل هو أن المعطى أكرم من الأحد المحتاج . ولهذا انصف الله
بالعطاء ولم ينصف بالاحتياج . ولكن شأن بين ثرى يتبرع بساء مستشفى
يباعث من رعيه في اكساب الشهرة الواسعة والسمعة الطيبة ، وثرى
يتبرع بباء هذا المستشفى باعث من رحمته لمرضى . ويعرض انقاذهم
من ابلاء الذي يعانونه ، وضيعة اعطاء . من حيث هو بدل وبصحية -
واحدة في الحالين ، وكذلك الحال في فعل ، حين يكون مجرد اعتيال
يبحث عليه الحق ويحفز اليه جمعة . وحين يكون فصحا بال به

القاتل جزاءه العادل . والقتل في الحالين واحد — من حيث هو ازهاق
لروح — انما تختلف البواعث والغايات فتختلف تبعاً لها أحكامنا الخلقية
التي تصدرها على الفعل الواحد .

أما عن توحيد أصحاب الحاسة الخلقية بين الخير والجمال فيبدو
أقرب الى التشبيه المجارى منه الى التعبير عن الواقع ، والا فما الجمال
الحقيقي ابدي يبدو في دم يراق وروح يزهاق ، أو رأس يتعظم وبطن
يقبر استشهاده في سبيل مبدأ ؟ ان في الاستشهاد معنى كريماً له جلاله ،
ولكنه لا يوصف بالجمال الا مجازاً ، ثم ما مظاهر الخيرية التي تبدو في
سلوك فتاة جميلة فاتنة ولكنها مستهترّة تستخف بمبادئ الأخلاق ومثلها
العليا ٢٠٠

ثم ان المثال الذي ساقه (شاقسبري) في معرض الاستشهاد على ان
النظافة تطلب لذاتها بدافع من فطرة البشر ، وليس انتظاراً لجزاء أو توقفاً
لنفعة ، يبدو موضعاً للنظر ، لأن الطفل كثيراً ما يجد لذته في العبث
بالقدارة ١٠٠ ولكنه حين يفسح ويستطيع التمييز بين النظافة والقدارة ،
يطلب النظافة ويتقى القدارة ، كما يلتمس الجمال وينفر من القبح ،
وينشد الحر ويهرب من الشر ، ما لم تطلب عليه أهواؤه ونزواته .

على أن من وجوه الفصل في اتجاه الحدسيين أنهم استبعدوا الأنانية
أساساً « وحيداً » للأخلاقية ، وأعطوا الغيرية مكانها من حياتنا الخلقية
اد كثيراً ما تقضي الأخلاقية مقاومة الأثرة وتغليب الاشارة ، بأعلاء النزعة ،
وتوجيه الاستعدادات الفطرية والمكتسبة الى حيث ينبغي أن توجه ، ولم
يوحد الحدسيون بين « ما ينبغي أن يكون » و « ما هو كائن » لأن في
الطبيعة البشرية امكانيات هي التي تبرر قيام الأخلاق وتطلع أهلها الى
المثل العليا .

وقد كان لمذهب الحاسة الخلقية بالذات ميزته الكبرى ، هي ميزة
آخذه عليها المتزمتون من العقليين من فلاسفة الأخلاق ، ذلك أنه أكبر
أمر اوجدانات والعواصف وأقرها أساساً للأخلاقية بعد أن كانت السيادة
للعقل وحده ، ، بهذا استبعد هؤلاء جفاف الأخلاقية ولم يحقروا الجانب

الحسى في طبيعتنا ، هذه ميزة اذا قيست بنظرة العقليين المتزمتين الدين أرادوا أن تكون حياتنا الأخلاقية صراعا وحربا هدفها قتل الجاني الحسى بوامدة حاجاته ومطالبه ، كأنما كان الانسان في طبيعته روحا من غير جسم ، كما أشرة في تعليمنا على العقليين من فلاسفة اليونان ، وسنزيد هذه النقطة بيانا وايضاها فيما بعد .

هذا وقد اتخذت الحاسة الخلقية صورة أخرى ، فبدت في مذهب آخر من مذاهب الحدسيين الخالص ، وان لم تقم الصورة الجديدة على أساس وحداني خالص ، ذلك هو مذهب الضمير فلنقف عنده قليلا .

(د) مكان الالزام الخلقى من مذهب الضمير :

كان الكثيرون من الحدسيين — ومنهم أتباع الحاسة الخلقية — يرون أن الضمير يقيم في قلب الانسان ، انه حشد من العرائز أو مجموعة من الاتصالات والعواصف ، أو هو بعبارة أخرى زمرة من الوجدانات ، يزكى هذا الاتجاه رأى العام ، فمعبده عامة الناس عاطفة أو وجداء خلصا وان كان يمثل عند صاحبه السلطة المشرعة . بهذا يشعر الانسان بارتياح من أى خيرا أو قالا حقا . وبسبب من ارتكب شرا أو نطق باطلا . وبهذا ارتد الالزام الحقيقى الى هذه الحاسة السادسة التى تدرك بفطرتها الخير وتراه جمالا . وتميز بينه وبين الشر وتراه قبحا . وجاء الأسقف بطر + BISHOP BUTLER ١٧٥٢ فشاركهم رفض الرأى الذى يرد الالزام الخلقى الى سلطة تقوم خارج الذات — هى الدولة أو العرف الاجتماعى أو نحوه — وأقام الأخلاقية فيما سماه بالضمير . ولكنه لم يعتبره حشدا من الوجدانات والعواطف كما فعل أقرانه من الحدسيين ، وانما اعتبره ملكة (قوة) عقلية مستقلة ذات قدسية تميزها من غيرها من الملكات ، انها عقلية خالصة تمتاز ببسطان مطلق لا تمتد اليه أهواء الانسان وشهواته ، ولا تؤثر فيه مصالحه أو رغباته ، وظيفتها ادراك الخير والتمييز بينه وبين الشر . وهى معصومة من الخطأ ، مبرأة من احتمال الشبه ، منزهة عن النجيز والمحابة ، ثم هى قوة حدسية بمعنى أن ما يصدر عنها من أحكام خلقية لا ينشأ عن تفكير متعمد يقوم على

امتنباط نتائج تلزم عن مقدمات بعينها — كما هو الحال في التفكير العقلي الاستدلالي — ان الضمير بطبيعته يدين الحيانة والجبن والكذب ونحوه من الرذائل حدسيا تلقائيا ، ويمتدح بفطرته الأمانة والشجاعة والصدق ونحوه من الفضائل تلقائيا بغير تفكير استدلالى معقد ، وهو لا يصدر الا عن طبيعة الانسان ولا يمكن تحليله الى عناصر أبسط منه ، فهو حقيقة قصوى من حقائق الطبيعة البشرية ، ومن ثم كان عاما مشتركا بين الناس جميعا متدينين أو همجيا ، وان تفاوت حظ الناس منه قوة وضعفا .

ويقوم الضمير عند بطر بوظيفتين : أولاها عقلية نظرية — تتمثل فيما يصدره عن أفعال صاحبه وأفعال الناس من أحكام خلقية عفوية ، وتتمثل ثانيتهما فيما له من سلطة الشريع ، وتقوذ التقريظ والتقريع . انه بشرع لصاحبه . ويقوم بتوجيه الاتهام ويهض سهمة الادعاء ، ثم يصدر أحكامه بما له من سلطة قضائية ، من هنا قبل ان الصمير بأمر وينهى ، ويتهم ويشهد وسرى ويدين . بل انه ليقوم بمهمة السيد لانه عاقل بوخزاته من عصى أمره ، ويشيب براحة البال وطمأنينة لنفس من أصاخ له .

وقد توصل بطر الى فكرة الضمير بعد دراسة سيكولوجية تناول بها الطبيعة البشرية ومفوماتها ، ولم يكن علم النفس في عصره قد غزا هذا المجال وأضاء جوابه بعد . مع ما يعرف من مجهودات أرسطو وغيره في هذا الصدد ، فافترض « بطر » منذ بداية الأمر ان الانسان يهدف بطبيعته الى تحقيق غاية ، وهذا هو الجانب الأسمى في حياته . ومعرفة هذه الغاية تقتضى فهم الطبيعة البشرية ومعرفة مقوماتها ، والطبيعة عنده ليست مجرد مجموعة من القوى والدوافع كما صورها « هوبز » ، لأن عناصرها يمكن في نظر « بطر » أن تؤلف كلا منسجما ، وهذا الانسان لا يقوم — كما تصور « شافيتسبرى » في التوازن بين رعاية الذات ونزعات العيرة والاريفية ، بل يقوم في اختصاص عناصر الطبيعة السفلى لسلطان عناصرها العليا ، واسمى الانسانية عنده تألف من : (١) مجموعة من الأهواء والمشاعر سماها بالدوافع ، وهي تتمثل في الغضب والجوع

والحقد والرغبة الحسية ونحوها ، وكل دافع من هذه الدوافع يلتبس
أسباب اشباعه دون نظر الى حاجب الدوافع الأخرى في طبيعتنا
(ب) ومن مبدأين أو باعثن يحفزان الى العمل ، يسميهما بطلسر
بالاحسن أو الغيرية وهي العمل لصالح الآخرين ، وحب الدات الذي
يدفع صاحبه الى العمل لتحقيق منافعه واشباع لذاته •

(ج) والضمير وهو مبدأ أعلى يسمو على غيره من المبادئ ، ويتميز
بسلطته بدي لا يحد ، ووظيفته أن يحدد مجال اشباع الدوافع حتى
لا يسود أحدها فيهمل الانسان مطالب نفسه وحاجتها في سبيل خدمة
الآخرين ، أو يفعل عن واجبه نحو الناس اسفراقا منه في حب ذاته ، وسعيا
وراء منافعه ولذاته ومصالحه •

ولكن بطلسر يعرف في صراحة بأن الكمال الحلقى يقوم في عمل هذه
القوى كلها مصممة مسابقة وليس في ملكة منها . حقيقة ان كل قوة
منها خير ولا يمكن أن تكون غير ذلك . طالما كان الله هو الذي أودعها
نفوسا . ولكن أحداها قد تشتت ونجمت في اشباع حاجاتها فتتجاوز
حددها المأمول أو تنصرف في اداء وظيفتها ، فتعمل بعير صايط يرسم لها
حدود وطلمها ، عندئذ يحتفى التناسق بينها ويلاشى انتظامها . ويحل
تصرف الانسان كما تحتل الساعة حين يزول التناسق المفروض بين رروسها
وعجلاتها وعقاربها . ومتى عرف الانسان وظيفته كل قوة من هذه القوى
التي تؤلف طبيعته ، وحرص على ايجاد التناسق بينها حتى لا تطغى
أحداها على الأخرى ، نحقق الكمال الحلقى المنشود ، ولا يتحقق هذا
الكمال الا باخضاع الدوافع والأهواء والمشاعر لمبدأي الغيرية والأنانية ،
واخضاع هذين سلطان الضمير ، فان تحقق هذا قيل اذا لانسان « يتبع
طبيعته » وكان سلوكه في نظر بطلسر — كما كان عند فلاسفة اليونان — هو
السلوك المثالي الخلقى . ومن استطاع أن يزاوله فقد حقق طبيعته —
فيما قال أفلاطون قديما •

والضمير أسمى من أن يكون مجرد قوة فطرية عمياء . تتعرض
أحكامها للنقد وتستهدف للخطأ ، انه قوة مفكرة عاقلة لا تصدر حكمها

حتى تلم نظروف الموضوع الذى تخضعه لحكمها ، ومن ثم لا يستوى
فى نظر الضمير تصرف المعتوه وتصرف العاقل ، أو الهمجى والمتمدن ،
أو الطفل والراشد ، أو المكره على فعله بقوة لا قبل له بها ، وصاحب
الاختيارا لحر ، كما يتميز الضمير — بالاصافة الى جانبه العاقل الدراك
— بجانبه الأمر الناهى بسلطانه القاهر — على نحو ما أشرنا من قبل —

وبهذه السلطة التى تهيأت للضمير أصبح الانسان مسئولا عن كل
ما يأتى من أفعال ، ان الضمير أمر بسلطانه ، ومع ذلك لا يكره صاحبه
على أفعال بعينها والا اتفت حرية الارادة وامتنع قيام المسئولة ، انه
يميل الى الخير ويدفع صاحبه الى فعله ، وينفر من الشر وبغرى صاحبه
بتجبيه ، بهذا الضمير يضبط الانسان أنانيته المسرفة أو غيخته المتطرفة ،
فلا يبالغ الانسان فى اشباع أنانيته حتى يطفى على حقوق الآخرين
ويسبب لهم الأذى ، ولا يغلو فى اهمال صحته واغفال سعادته امعانا فى
خدمة غيره من الشر ، ان قوام الفضيلة عند طر صيانة العلاقة الصحيحة
بين مبدأى الأثرة والايثار ، ومهمة الضمير أن يحفظ هذه العلاقة فى
حدودها المعقولة ، وأن يحقق هذا الاعتدال والتوازن بين عنصرى
الطبيعة البشرية : وهما الأثرة والايثار .

بهذا الضمير الذى تهيأ للانسان ، أصبح الانسان (قانون نفسه)
ونه (يبيع الانسان طبيعته) وقد قيل فى معرض الاعتراض على هذه
النظرية ان الحيوان كذلك يتصرف طبقا لطبيعته أو وفقا لغريزته ، وبهذا
يحقق المايات التى أعده من أحلها خالقه ، وهذا هو حال الانسان مع
فارق ، هو أن طبيعة الانسان تنطوى — الى جانب ميوله الفطرية — على
عقل يفكر ويتدبر ، ومع هذا فهو كالحيوان من حيث انه يتبع أقوى
جانب فى طبيعته ، ومن ثم نرى بين الناس من ينشد لذته ، ومن
يلتمس الشرف ، ومن يطلب الخير أو يعمل على اسعاد غيره ...
ونحو هذا مما يثبت أن كلا ميسر لما خلق له ، فاما أن يسر مع هواه واما
أن يستحيب لمطق عقله ... وليس لرجل فاضل — فى نظر أصحاب هذا
الاعتراض — أن يلوم شريرا على تصرفه ، طالما كان كل انسان يعمل وفق

أقوى جانب في طبيعته ... فالإلزام الخلقى هنا مرده الى نوع طبيعته أو الى أقوى جانب يسيطر على سلوكها .

ويروى بطلر هذا الاعتراض ويجب عليه مفدا تهافته ، فيقول ان هذا الحديث الاباحى يقوم كله على افتراض أن الاشرار يتهكون حرمة الامانة والعدالة ونحوها ابتغاء متعة حاضرة ، فيتبعون بهذا طبيعتهم ، بنفس المعنى الذى قصده حين تقول انهم يتبعون هذه القواعد عند ما لا يجدون مغريا يحفرهم الى عصيانها ، ولو صدق هذا - فيما يقول بطلر - ما صح قول القديس بولس : ان الانسان بطبيعته - أى بضميره - قانون نفسه ، ولو كان المراد باتباعنا لطبيعتنا أن نعمل ما يلذ لنا ، وأن نستجيب لأهوائنا وشهواتنا ، لكان من العبث ان نتحدث عن طبيعة الانسان باعتبارها مرشدا لنا وهاديا لسلوكنا ، وما أحكم الرواقية حين جعلوا العقل - وليس الشهوة - طبيعة الانسان الحقيقية ، وحين صرحوا بأن كمال الفضيلة انما يكون بالعمل وفقا للطبيعة - أى للعقل كما عرفنا من قبل - ومن ثم أمكن القول بأن الانسان بطبيعته قانون نفسه ، فى وسعه أن يجد فى باطنه - أى فى ضميره - قاعدة الصواب ، والالزام الذى يقضى باتباعها ، ان الانسان بطبيعته يزاول العدل والصلاح ما لم تضله الأهواء والمصالح ، ان فيه مبدأ أسمى هو الضمير الذى يميز به بين مبادئ قلبه الباطنية وأفعاله الخارجية ، وبه يصدر أحكاما على نفسه وعلى تصرفاته ، ويقوم أفعال غيره من الناس ، يفعل هذا من غير أن يستشير أحدا أو يلتمس النصيح من أحد ... بهذا الضمير يصبح الانسان فى نظر بطلر كائنا أخلاقيا ، ويضحي قانونا لنفسه ومعيارا لأفعاله .

تعميق :

وهكذا يصدر الإلزام الخلقى عند بطلر عن هذا الضمير فى صورته الحدسية الخالصة ، فالإنسان يتميز من الحيوان بهذا الضمير ، واذا كان الحيوان ينساق مع شهواته ، ويستجيب لأهوائه ورغباته ، فان الانسان يمتاز عليه بهذه القوة الفطرية الكامنة فى باطنه ، وهى التى تلزمه بضبط

نزواته والحد من جموح أهوائه وشهواته . ونوجهه الى حيث ينبغي أن يسير ، وقد عاش هذا التفسير نحو قرن ونصف قرن من الزمان ، واسرف في استخدام الصير الحدسون في قرن الماضي ، بمقدار ما أنكره غيرهم من مفكرين . فرفض التجريبيون اعتباره قوة فطرية حدسية ، وردوا نشأته الى التجربة واهتموا باسم الحسية — كما عرفنا من قبل — ورفعوه فوق اسم الروحية ولعلته حمضا . وفسره أصحاب مذهب اسطور من هؤلاء الحرس في ضوء نظريتهم في تدريج الأفكار والمثل العليا من أجل النقاء . وبهاء الأصلح منها . فقالوا ان السمات التي تخدم مصالح الجنس البشري بحفظها أفراد الجنس ومن ثم تصح استعدادات فطرته في صانعهم . فالصير عندهم ويد الآلة الحاصلة والمصادفة لعمياء ، ورده أصحاب المذهب الوصفي من هؤلاء الجريبيين الى الصير الجمعي ، بمعنى أن الانسان ينبغي صيره عن التجميع الذي يسمى الله ، وفيما أسلفناه عن هذا المذهب ما يكفي من لوجهه بطر آتباعه ، وعزا علماء النفس والادب في قرن العشرين هذا المذهب ، مكربين الأسراف في استخدام الصير . واحدوا فسروه في ضوء تحليلاتهم ودراساتهم الواقعية لسفوف الانسان منذ ماضيه السحيق . وفي عمرة هذه التفسيرات الواقعية اتفق الصير معاه الحدسي . وتغير مصدر الالهام الحلقى بتغير هذه المذاهب الواقعية واختلاف اتجاهاتها كما رأينا فيما سلف .

ومن المحدثين اسى عنها الصير الحدسي قول الفيلسوف من أمثال «برتراند رسل» **BERTRAND RUSSELL** ان الضمير ليس واحدا في الناس جميعا . بدليل اختلافهم فيما يصدرون على الفعل الانساني الواحد من أحكام مبادئه . حتى لمسوح البعض ما يدمه غيرهم من أفعال ، بل ان دراسه الاشعور عند أصحاب التحليل النفسي تشهد في نظر هؤلاء بأن وجدان الاستحسان والرضا الذي يقترن بالأفعال الحية . يشبه وجدان الاستهجان والسخط الذي يصاحب ارتكاب الشر . من حيث ان كليهما أساسه ومبرراته في حياتنا اليومية . بل ذهبوا الى أن أحكام الضمير كثيرا ما تختلط ولا تميز عن مجرد الاحساس باللياقة أو تقدير العرف أو

الخوف من الوقوع في خطأ يحجبه الذوق ونسر منه الآداب العامة . بل ذهب ببعض ائى أن الصير يطوى على عصرين هما العقل والوجدان ، وكثيرا ما يضطمان فرضى العقل عن صرف لو أته الانسان لأمصه شعوره بالدم ..

هذا اى أن بطل قد أخط سيكولوجيا حين تصور الضمير ملكة مستقلة . إذ رفض المحدثون من علماء النفس القول بوجود ملكات مستقلة بعضها عن بعض . ورأوا أن النفس البشرية وحدة تقوم بوطنان محملة من تعقل وتحيل وتصور وتذكر وتزوع وتصميم وغير ذلك ، وجانب العقل في الصير عند بطل يبدو فاسدا مضافا ، حتى يمكن أن يعان الانسان نداء رغبته هائلا يصدر عن ضميره . من هنا يصير الصير الى منطق العقل اسطرى لسخلص في ضوئه من آثار العرف واللياقة والآداب العامة وبحود مما يمكن أن يختلط بالضمير ويؤدي بصاحبه الى الضلال ، عندئذ قد تبسر معرفه البواعث الحتمية سى بحر الفروية اى استهجن ما يبدو بها خلاعه في سلوك المذنبات . أهو الضمير الفطرى في نفوس البشر ، أم تأثرها بالعرف الاجتماعى الذى استبد بأهل قريتها ؟ .. ومثل هذا يمكن ان يقال فى الحدم سى تسهجن محور سدنهما مع قيم الفوارق الطبقية فى ذهنها ..!

على أن هذا المذهب فى جملة — مع كل ما يقال فى بيان أخطائه — أدنى الى أن يكون مذهباً أخلاق من هذا الضمير الذى تصوره المحدثون والمعاصرون من علماء النفس والاجتماع ومن اليهم ممن ارتدوا بتحليلاتهم الى الواقع فى ماضيه وحاضره . يصفوا هذا الضمير الذى صدر عن طبعه المرد وسنته ، دون أن يعرضوا — بطبيعة دراساتهم ومناهجها — الى المثل العليا اى توضع ملائمة لامكانيات الطبيعة البشرية ، وحافزة على الترقى الى الكمال الذى ينبغى أن ينشده الانسان ، ليتحرر من عبودية الواقع الأليم ، ويعيش فى دنيا الحق والخير والجمال .

(هـ) مكان الالتزام في مذهب الواجب :

بلغ اتجاه الحدسيين العقليين دروته في مذهب الواجب عند «كانط»
 ١٨٠٤+ KANT الذي أحل الواجب مكان الخير ، ورده الى العقل
 وحده ، وهاجم مذاهب التحرييين والحدسيين لأنهم أقاموا الأخلاقية على
 الحساسية الطبيعية أو العواطف الخفية ، وكتهاها نسبة متغيرة يمتنع
 معها اقامة قانون كلى ضرورى ، وهو الذى تتطلبه فلسفة الأخلاق ،
 وتطلع «كانط» بعد رفضه لهذه المذاهب الى اقامة مذهب عقلى في
 الواجب ، فرأى أنه لا يستقيم الا متى توافرت ارادة حرة ، ولا يتحقق
 القانون الكلى العام في الأخلاق الا متى صدر عن العقل وحده ، ولا
 يستقيم على هذا النحو الا متى كانت الانسانية كلها غايته ، ومن ثم شرع
 «كانط» يفسر ما يريده بالارادة فرأى أن الناس على اتفاق في أن الارادة
 الحرة قمة السمو وتاج الكمال الحسمى ، لأنها دون غيرها خير في ذاتها ،
 بل هي الخير الأقصى الذى بدونه لا يكون خير ولا تتحقق سعادة ، فان
 كل مواهب الطبيعة من ذكاء وسرعة بداهة وأصالة حكم وشجاعة وحزم
 وقوة ، ومواهب الحظ من ثراء وجاه ونفوذ ونحو ذلك ، يمكن أن تسخر
 لتحقيق غايات سيئة فتكون مصدر شر وبيل ، أما الارادة الخيرة فلا يمكن
 ان يصدر عنها الا الخير ، لأنها خيرة في ذاتها ، دون نظر الى ما يحتمل أن
 يترتب عليها من نتائج وآثار ، وقد كان الرواقية على حق حين صرحوا
 بأن الحكيم هو الذى يحضض بصرفاته لارادته ، وليست الارادة عند كانط
 الا ارادة العمل بمقتضى الواجب ، أو قوة التصرف وفقا لقانون ، بشرط
 ألا يكون هذا أداة لجلب منفعة أو تحقيق مصلحة أو اشباع رغبة ، بل
 على العكس تبدو الارادة الحسيرة في النزاع الذى يقوم بين الواجب
 والهوى ، أو بين العقل والشهوة ، ومن ثم لا يكفى في الفعل — لكى يتمشى
 مع الأخلاقية — أن تتفق نتائجه مع ما يقتضيه الواجب ، بل يجب أن يكون
 صادرا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، ولا يمكن أن تكون العاطفة — بالغا
 ما بلغ سموها ونبلها — باعثا على أداء واجب ، وفي هذا تبدو سلطة

القانون الخلقى ، انه يصدر عن العقل العلى الذى يدير حياة الانسان بما هو انسان .

وهذا القانون يفرضه العقل على الانسان ويحفزه على اتباعه ، ويبدو فى صورة أمر مطلق وليس بمشروط ، والأمر المشروط أو المقيد هو الذى يكون مرهونا بنتيجته أو غايته كشرط لأدائه ، وهذه الغاية وهى شرط أداء الفعل متروكة لاختيار الفاعل وهذا يتيح لميوله ورغباته وأهوائه أن تتدخل وتتحكم فى تصرفه ، كأن تقول . راجع دروسك تنجح (أى اذا أردت ان تنجح) أما الأمر المطلق فشير الى أن الأمر ضرورى فى ذاته بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، ومن ثم يحمل غايته فى ذاته ، كقولك : افعل الواجب (لدائه وبصرف النظر عما يحتمل أن يترتب على هذا من نفع أو ضرر . من لذة أو ألم) والملاحظ أن الأفعال التى لا تتمشى مع مبادئ الأخلاق يؤدى اليها دائما حافز غريب عنها ، بمعنى أنها وسيلة الى غاية وراء ذاتها ، فالانسان يكذب لأنه يود أن يخدع غيره من الناس طمعا فى منفعة ما ، ويزور « شيكا » حين يريد الحصول على مال لا حق له فيه قانونا ، ويؤذى غيره رغبة فى الانتقام منه و ... أما الأفعال الأخلاقية فلا تخدم غرضا وراء نفسها ، أى أن قول أكذوبة يقتدر الى محرص ، بينما لا يحتاج قول الصدق الى حافز وراء الصدق نفسه ، بل اننا نشعر أن من الطبيعى أن يكون الانسان صادقا فيما يقول ، وملتزم الأمانة الا متى وجد لدينا سبب معين يحملنا على الخيانة ... وهكذا نرى أننا نفعل ما ينبغى فعله كناية فى ذاته ، وأن هذا هو الطبيعى ، فاذا أقدمنا على ارتكاب خطيئة أو شر احتجنا الى حافز غريب عن الفعل نفسه ، وهذا مما يقوى موقف « كنط » فى تمييز الأوامر المطلقة والأوامر المقيدة أو المشروطة ، لان القانون الخلقى لا يقيم وزنا لنتائج الأفعال وآثارها ، وطاعته انما تكون لذاته لا لما يترتب عليه من منافع ، هذا الأمر المطلق الزام خلقى عام مفروض على كل كائن ناطق يوجد فى ظروفنا ، ومن ثم فمثل هذا الأمر ينسحب على الماضى والحاضر والمستقبل ، وهو من القضايا البديهية الضرورية التى لا تقبل برهاناً لأنها واضحة بذاتها ، انه

صادر عن العقل وحده ومن ثم كان واحدا عند الناس جميعا ، ووجبت عليهم طاعته دون طمع في ثواب أو خشية من عقاب ، وصيغة الأمر المطلق: اعمل دائما بمقتضى وعده تستطيع أن تجعلها قانونا عاما للناس في كل زمان ومكان . مثل هذا الأمر ضروري لا يستمد من التجربة . لأن التجربة تعبر عما هو كائن في حاله معيه . وهذا الأمر يعبر «عما ينبغي أن يكون» والاسنان فيه لا يستثنى نفسه أبدا . لأن الواجب مفروض على كل انسان بما هو انسان . وهو أن كل انسان ألف استثناء نفسه لمصلحته اندته لأصح وجود المحضات المضطمة مسحيلا . فمن ذلك انى اذا أبحث لنفسى السفر في فطار يعبر بذكره . بسبب حاجتى الى ثمنها مثلا ، وأتصح تصرفى هذا وعده عامه لكل راكب . لافلسف مصلحة السكك الحديدية وتوقف هذا النوع من طرق المواصلات . من أجل هذا يصرح «كانظ» أن من مميزات القانون الحلقى (الواجب) انه يطبق على كل انسان بغير تمييز . فأية السلوك الحلقى امكان تعميمه . وليس الحال كذلك في السلوك اللا أخلاقى .

من هنا نرى أن الواجب عايه الانسانية بأسرها ، وينشأ عن هذا ألا نعامل انسانا بعبارة وسيله الى عايه . بل نعامل الانسان الانسانية ممثلة في شخصه أو شخص غيره كعائنه وليس وسيلة الى عايه ، وكل فرد اما بشرع لنفسه طالما كان شرعه صادر عن العقل المبرأ من الهوى المجرد من العاطفة .

فإذا ألزم الانسان هذا وحده أنه لا يستطيع أن يكذب مثلا ، لأن قول الكذب اذا أصبح وعده عامة . امسح أن يصدق احد غيره من الناس ، ومن ثم نسمع وجود محال للكذب . واذا عرض له أن يعد برد مال اقترضه مع علمه بعجزه عن تحقيق وعده . رأى في ضوء الأمر المطلق أن الأصل في الوعد هو الصدق . ولوعد الكاذب يكون مناقض لمفهوم الوعد . واذا عم الوعد الكاذب امتنع كل انسان عن تصديق وعده ما ، وبذلك يمتنع قيام الوعد ، ولا يكون الوعد الكاذب قانونا كليا عاما للناس جميعا ...

وقد وجد « كانط » أن قوانين الواجب الصادرة عن العمل تتطلب دعائهم ميتافيزيقية تقوم عليها ، فرأى أنها تستلزم القول بحرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ، فالحرية قوام التكليف . إذ لا يسأل عن أفعاله من افتقد حرية اختيارها ، وإذا كان أداء الواجب يبرر استبعاد صاحبه فإن الحياة الدنيا أقصر من أن تسمح لتحقيق السعادة الكاملة ، ومن هنا لزم التسليم بخلود النفس ، والعدالة تقتضى أن تورع السعادة على الناس بمقدار حظهم من أداء الواجب . وضمان هذا إنما يكون بوجود الله .

تعقيب .

هذه خلاصة موجزة جدا لمذهب الواجب عند « كانط » ، ومنها يرى مكان الالتزام الحلقى من هذا المذهب ، أنه يصدر عن العقل وحده ، وهو ينتهى الى مقاومة الطبيعة الحسية في شتى مظاهرها ، والعمل على إماتة دوافعنا وميولنا الفطرية وأهوائنا وشهواننا الحسية ، وانفعالاتنا وعواطفنا المكتسبة . . . وهكذا تقتل طبيعنا الحسية باسم العمل ، وتقاتل دوافعنا الفطرية والمكتسبة (أى عرائزنا وعواطفنا) باسم الأخلاقية ، وهذا الاتجاه في جملته ليس بجديد ، فقد عرف تاريخ الفلسفة الحلقة الدعوة الى هذا النوع من الأخلاقية في مذهب الكلبية والرواقبة قديما على نحو ما أشرنا من قبل وتردد صداه في مذاهب المحدثين من أمثال « كانط » . بل عرفت هذه النزعة في اتجاهات السبك والتصوف الذى زاوله زهاد الشرقيين منذ أقدم العصور ، وهى نزعة لا تخلو من ضلال ، تشهد بهذا دراسات المحدثين من علماء النفس — على نحو ما سنعرف في الخاتمة التى سنختتم بها هذا الباب .

ولكن شخصية الانسان اذا كانت تحلل وتفقد توارثها حين يطفى العقل على الجانب الحسى من طبيعتنا ويعمل على إماتته ، فإنها تختل لا محالة وتفقد توازنها اذا طغى هذا الجانب الحسى على الجانب الناطق العاقل في طبيعتنا ، وما من شك فى أن الانسان يتميز من سائر الكائنات

بالعقل ، ومن هنا كان سمو حياته مرهونا بقيام هذا العقل بوظيفته ، ولهذا أوجبت الأخلاقية احضاع الهوى والشهوة والميول في كل صورها لمنطق العقل ووحيه ، ولكنها — تقديرا منها لوظائف الفرائز والمواطف — تأبى أن تمكن العقل من اامة الجانب الحسى والقضاء التام على نزعاته ، ان المثل الأعلى السليم لا يقوم على انكار الداب ووآد رغباتها والتضحية بمطالبها ، وانما يقتضى أن يشبع الانسان رغباته في غير نهمة ، ويسد حاجاته ومطالبه في غير جشع ، ويسحب لمواظمه ومشاعره في غير ابتذال ، وينظم أهواءه وميوله في ضوء العقل . بمثل هذا تستقيم الحياة الانسانية وتكامل شخصية الانسان وتفهم وطبيعة المثل العليا في الأخلاق ، انها تهدف الى التكميل والترقى روحا وماديا . لانها تعبیر « عما ينبغي ان يكون » في حدود امكانيات الطبيعة البشرية .

وسرى في « الحاتبة » التالية ماذا يراد بضبط العقل لمواضع الحس ، دون العمل على ااماتها باسم الأخلاق .

(و) الازام في مثالية المحدثين والمعاصرين :

اتحد المذهب احدثى عند بعض المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الأخلاق ، صورة حديثة من المثالية ، تؤكد فيها ادراك الفرد لوحده مع أقرانه ، وارتداد الازام الفردى الى النظم الأخلاقية التى تتمثل فى الأسرة والدولة والمجتمع ، فأخذ هؤلاء المثاليون من احدثيين يشرون منذ أواخر اقرن الماضى بأن الطبيعة البشرية تبدو فى أسى صورها فى صورة طبيعة عاقلة ، ويقولون ان هذا المعنى لا يستقيم من الناحية الأخلاقية الا بتصور الانسان فردا فى هيئة اجتماعية ، فالانسان بفطرته مدنى بالطبع ، يتعذر عليه أن يعيش معزلا عن غيره من الناس ، ان من لا يستطيع أن يعيش فى مجتمع ، أو من لا يشعر بالحاجة الى وجوده فى مجتمع ، مستغنيا بنفسه عن أهله وعشيرته وأقرانه ، لا يمكن — فيما قال أرسطو قديما — ان يكون الا وحشا أو الها ، ويستحيل أن يكون لمثل هذا الكائن مثل أعلى يطمح الى تحقيقه ، لانه اما أن يكون قد حقق مثله الأعلى على أكمل

وحه ، وعندئذ يكون الها ، أو لا يكون له مثال أعلى يعمل على تحقيقه ، وعندئذ يكون شبيها بالوحش الذى يعيش فى غابة ، ان حياتنا المثالية لا يمكن أن تتحقق الا فى حياة اجتماعية ، وما اجتمع اثنان أو اكثر من اثنين الا تطلعوا الى مثل أعلى يهزمهم الحين الى تحقيقه ، فان اعتزل الفرد الناس وأقام على عزله مستغنيا بنفسه عن المجتمع الذى ينتمى اليه اختفت مثاليته ، حتى اذا عاد الى الاتصال بغيره من الناس تجلت مطامحه المثالية ، وكثيرا ما تتجلى هذه المثالية فى اقتاج أدبى أو فنى ، أو تتمثل فى قوانين الدولة ، وتبدو فى نزعات تنشئها المجتمعات البشرية لنفسها وتهتدى بهديها فى التماس أسباب الكمال .

وهكذا يبدو كل مجتمع بشرى وكأنه وحدة أشبه ما تكون بالوحدة العضوية ، جميع أجزائها على اتصال وترابط وتعاون بحيث لا يستغنى أحدها عن الآخر ، شأنها فى ذلك شأن أعضاء الجسم الحى الواحد ، ولا قيام للحياة الحقيقية الا فى ترابط أعضاء المجتمع بحيث يعيشون فى تعاون متصل ، ومثالية كل فرد منهم انما تلتبس كمالها فى التضامن المتبادل بينه وبين أقرانه حتى يتحقق الكمال الذى ينشدونه .

اذا كنا لا نتصور الفرد الا عضوا فى وحدة اجتماعية ، فمن الضلال أن نتصور مثله الأعلى قائما فى تحقيق سعادته الفردية أو مصالحه الشخصية ، كما أن من العبث أن يقال ان غايته القصوى تقوم فى تفانيه فى المجتمع الذى ينتمى اليه ، حتى تذوب سعادته فى سعادة المجموع ، وتلاشى مصالحه فى مصالح مجتمعه ، ان اسراف الفرد فى تضحية نفسه لمصلحة المجموع يفقده استقلال تفكيره ويؤدى به الى العجز عن خدمة الآخرين ، ومن ثم تنتهى الفيرية الى عكس الغرض الذى وجدت من أجله ، وهو خدمة الآخرين ، وكذلك الحال فى استغراق الفرد فى أنايته واغفاله مصالح المجتمع الذى ينتمى اليه ، ان مغالاة الفرد فى رعاية نفسه وامعانه فى الاهتمام بمصالحه الشخصية ، يؤدى به الى الانفصال عن المجتمع الذى ينتمى اليه ، ولا يمكن أن تبرأ حياة الفرد وحياة المجتمع من العلل الا متى سلم سلوك الفرد من مثل هذا الانحراف ، لأن فى وسع كل منا

أن يحقق مصالحه الشخصية عن طريق العمل لمصلحة المجموع ، من هنا
 قيل ان واجب الانسان من ناحية الأخلاقية يفرض العمل على تحقيق ذاته
 عن طريق الصحة بها في سبيل المجموع الذي هو نفسه لينة في ذاته ،
 ان النفس البشرية في وضعها الاجتماعي هي لانسان . لا من حيث هو فرد
 معزول عن غيره من الناس . بل من حيث هو فرد في أسرة . وعصو في هيئة
 اجتماعية ، انه باحاطه بمرديه يعم مصالحه وورعياته وواجباته فيما
 لأسرته ووطنه من مصالح ورعاب ومطامح وواجبات ، انه يوحد بين
 مطلب ذاته ومقاصب العاية التي يسعى لتحقيقها كمصو أمين في مجتمعه ،
 وعندئذ تصبح نفسه الحقيقية أسرته أو مهته أو وطنه بوجه أعظم . فإذا
 أدركنا انفس على هذا النحو احسنا اننا نرى الذين ردوا الأخلاقية الى
 المعيرة الحاضرة . والذين أرجعوها الى الاناسة المحض . وسقط اننا
 قائما حتى يدرك كل من العسكريين المحضين أن رضى خصمه لا يخلو من
 حق . وما من شك في أن كل فرد يرمي مصالحه أكثر مما يرمي مصالح
 غيره . وليس في هذا من صرطاما وقع في سوء النظر الى مصالح المجموع ،
 ولم سبب لأحد أدى . بهذا تؤلف حياة الفرد كلا مستحيا متقا ونهني
 سلوكه الى سعادته المجموع التي تضمن سعادته . وليس في وسع امرئ
 أن يعادى التأثير بحية المجتمع الذي سمي الله . انه نشأ فيه وتلقى عنه
 آثار آباءه وأجداده . وامتنع منه فليده . نشأ في كفها ودرج في ظلها ،
 وفي هذا الجو الأدبي يقضي الأفراد حياتهم ، ومن ثم كان منهم عضوا
 في جسم المجتمع الذي سمي الله . ويزداد هذا الترابط قوة كلما ابتعد
 الانسان عن اعتناء امهته . من هنا قيل ان المجتمع البشري وحدة عضوية
 كما قلنا من قبل . بمعنى أن العلاقة التي تربط بينه وبين أفرادها ، كالعلاقة
 التي تربط بين الجسم وأعضائه . وكما أن صحة الجسم مرهونة بقيام كل
 عضو من أعضائه بوظيفته على الوجه الأكمل ، فكذلك الحال في سلامة
 المجتمع . انها مرهونة باضطلاع كل فرد من أفرادها بأداء واجبه ، ولا
 تسنم شخصه الانسان الا متى تصورتها من خلال علاقاته بالآخرين ،
 وتقوم حياته الخفية على هذه العلاقات ، تصلح بصلاحيها ، وتتلطف
 بفسادها . وتتلشى حين يعزل الانسان الناس ويعيش وحيدا ، شأنه

شأن العضو حين يتر من الجسم وتنقطع علاقته بغيره من أجزاء ، وإذا صح أن الفرد يفتقد قسمته حين يعزل الناس ويعيش بعيدا عن « الكل » الذي ينتمى إليه ، وأن سموه يتم في داخل هذا الكل (أى في ظل المجمع) كان من ألزم واجباتنا أن نخلص لهذا الكل ، وأن نتوخى أن نكون أمناء على مصالحه . حريصين على كل ما يسعده . لأن مصالحنا لا تقوم الا في داخل مصالحه ، وسعادتنا لا تحيا الا في ظل سعادته . ان خلاصنا للمجمع اخلاص للذات المثالية وولاء لها . وليس في وسع الانسان أن يفصل بذاته الصغرى عن تطور المحيط الذى يعيش فيه ، ولا أن يحقق كماله في فراغ .

ان الانسان حين يتحلى عن كل شئ في سبيل الله أو الوطن . يساق الى هذا بدافع من شعوره بأن نفسه قد اتحدت بالله أو بالوطن . فهو ينكر مظاهر معينة من النفس من أجل ما يراد تسمى مظهر بذات وأجل اعتباراتها . ويكون هذا هو المثل الأخلاقي الأعلى في نظره . وهو نوع من توكيد الذات في أجل معانيه وأنبلاها ، وبهذا يصبح الرجل الحر من يبدل كل ما في وسعه في تهذيب نفسه الكبرى سواء أكانت أسرته أو أمه أو دينه ، أما نفسه الصغرى . وهى التى تتحلى في تحقق مصالحه الشخصية واشباع شهواته الداتية . فمسب الا حزا من هذه الدات الكبرى . وهى لا تستحق الرعاية اذا اصطدمت بمصالح المجموع .

وفي المجتمعات اراقبة المنظمة يجد الفرد أن اهتمامه بمصالح اذات الكبرى - التى تمثل في أسرته أو وطنه مثلا - تتضمن رعاية لمصالحه الشخصية وأهوائه الداتية . وهكذا تندمج داته الفردية بدنه المتصلة بالمحيط الذى تعيش فيه . فردا في أسرة أو وطن أو مجتمع ما . وعندئذ يصبح صالحه قائما في صالح المجموع . ويصبح من العث أن يهدف المثل الأخلاقي الأعلى الى انكار الذات واعمال مصالحها والاستحقاق بميولها في سبل المجموع . وصح الأدبى الى الصواب أن يهدف المثل الأعلى الى توكيد الذات المندمجة في مجموعها . وبهذا يعنو احترام الانسان لواجبه موظفا في حكومة أو عاملا في مصنع أو طالبا في معهد أو

عصوا في أسرهم ... وتبدو حماية الأفراد والهيئات التي تناسب أمتهما
العداء حتى تمرد على قوايسها أو تدفع في ثورة جامحة الى تحطيم
مشاب أقامها الأمة بأموال أهلها . وأنشأتها لصالح أفرادها ، ومرجع
هذه الحماية الى تفرقهم بين الذات الفردية (الصغرى) والذات الجماعية
(الكبرى) وبو أدركوا أن الذات الفردية ليست الابنة في بقاء ، لاقتضى
الواحد لاسمى النظر الى مصالح هذه الذات الفردية من خلال الذات
الكبرى . وعندئذ يقدمون على تضحية ما قد يتنافى مع صالح المجموع ،
مؤمنين في نفس الوقت بأن في ذلك توكيدا للذات وليس انكارا لها .

بهذا يصح الانسان أميا على واجبه بالمعنى الذي أسلفناه ، ويبدو
انكار الذات بصحبه ببعض رغبات النفس السفلى في سبيل النفس الكبرى ،
وهو من أكرم مقومات الحياة الأخلاقية ، ومن أجله قامت التربية الخلقية
على نهج الرغبات المدمجة والميول الشاردة وادماجها في رغبات
المجموع ، مبنية .

هكذا يبدو مكر الآراء من هذا المذهب المثالي الحديث ، انه لا
يصدر عن رغبات الذات ومصلحتها وسائر ما تقتضيه أنانية الفرد ، كما
كان الآراء في تصور النفوس ومن ذهب مذهبهم ، ولا يصدر عن المجمع
تماما من سبيل على سلوك أفرادها ، كما كان الالتزام في تصور الوضعيين
ومن حبري محراهم . ولا يكفى فيه صميم الفرد أو عقله أو غير هذا مما
رويه عن الهندسين والعقليين منهم . انما يصدر الالتزام في نظر هؤلاء
المثاليين عن ذات الفرد مندمجة في مجموعها أسرة كانت أو طنا أو مجتمعا ،
بهذا تكفل مصالح الفرد وتوازن مطالب المجموع الذي يعيش فيه ، ويتحقق
لكليهما الكمال المنشود .

خاتمة

هكذا اختلفت مذاهب الأخلاقيين في تفسيرهم للآراء الخلقية ، وفهمهم
لطبيعتها . لتحديد لهم لمصادره ومبانيه ، ولتحتنا نلاحظ انهم - مع وجود
الخلاف بينهم - يشئون جميعا عند الاعتراف بهذا الالتزام كظاهرة تفرض

ففسها على كل انسان . وتميره من سائر الكائنات . انهم — على اختلاف
صورهم وتعدد مذاهبهم — يعمدون على أن الانسان وحده — من بين
جميع الكائنات — هو الذي يطمح الى الكمال . ويتطلع الى مثل أعلى
يريد أن يصحح به الأوضاع الفاسدة في حياته . فيجاور به الواقع الأليم
الى اسعد عما يسعى أن يكون . بهذا الاراء الحقلي نسمو الانسان على
غيره من كائنات .

أما عن وجوده اخلاف في وجهات النظر عند فلاسفه لاحلاق . فحسبنا
— بالاضافة الى ما سبقه في موضع شئ — أن تشير الى بعض في
هذا التعقيب اشارات مقتضبة خاتمة — ، عسى أن يبرز هذا بعض ما بين
مذاهبهم في لزام من روابط وعلاقات .

ر — كيف رد عقلون من فلاسفه ايونيين الاراء الحقلي الى العقل
الذي يميز الانسان من سائر الكائنات . وأحدنا على منظرهم
مهم أنهم صرحوا أن هذا الاراء يقضي الانسان أن يعمل على ابد
الحسن حتى في نفسه . نود شهوته وقيل سوائفه وانحلى من سعده
(وان رأوا في مزاوله هذه الحياة الصارمة سعادة !) وقلنا في
الاعتناء على موقفهم ان طبعه ابشرة وحده مكتملة تألف من حسن
وعقل . وأن الاخلافة تقضي ضبط جموح الحسن في ضوء عقل . لكنها
لا تتطلب ابد الحسن وقيل نوارعه . خشة ما يحجم عن هذا من انحصار
يعرفها أصحاب الدراسات السيكولوجية الحديثة .

أما عن موقف العصر الحديث من هذا الاراء فقد صنفه مدسه
— بسيرتهم اتجاهاته — الى مدرستين (بكل منهما فروعه) مدرسة
الحريتين والوصفيين بمختلف صورهم . ومدرسة الحدسيين والعقليين
مهم بمختلف اتجاهاتهم . ورأينا أن أباغ المدرسة الاولى — مع وجوه
الخلافات الفرعية بينهم — يعمدون في رد الاراء الحقلي الى السحر .
وبالعجونه بمناهج استقرائية خالصة ، أرجعوه الى سلطان تقوم حرج
الذات . وتمثل في عقوبات القانون الوصفي . واستنجدوا العرف لأحدس
أو استحسانه . وعلم الدين الالهى أو ثوابه . وفي غير هذا من حراء

... أكد هذا الاتجاه النفعيون من فلاسفة الأخلاق وفلا أن المتطرفين من النفعيين قد عدلوا الاتجاه النفعي في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي بين الأفكار . وبقاء الأصلح منها حتى ينسجم الفرد مع المجموع الذي ينتمي إليه

و قد أخذنا على هذه الوجهة من النظر في فهم الأوامر الخلقية ، أن أصحابها أقاموا منفعة المجموع على أساس من أنانية الفرد ، مع أن الأصل في الأوامر أنه مشأ عن قيام تعارض بين الواجب والهوى ، فتقتضى الأخلاقية أن يعلب الإنسان صوت الواجب على نداه الهوى ، دون أن يرى في ذلك عناء يسلمه إلى العاسة ، أن السرور عنصر ضروري لقيام الأخلاقه ، وبمثل هذا ينتفى التعارض بين الفضيلة والسعادة

وسار في هذا التيار بوجه عام الوضعيون من الأخلاقيين، وإن اهتموا برد الأوامر الخلقية إلى سلطان المجتمع الذي اعبروه المصدر الأعلى لجميع القيم لأساسة ، فلم يقطوا إلى أن الأوامر الخلقية السلمية كثيرا ما يوجب الثورة على ما يدين به المجتمع من قيم هزيلة ومثل مريضة

وارتد علماء الاجتماع وعلماء النفس بالأوامر الخلقية إلى أصوله التي نشأ عنها ، فأرجعه الاثروبولوجيون إلى أوامر التحريم والكف التي أثبتت حدها تحذيرات الأوبس ، فاهموا بشأ الأوامر وتتبعوا تطوره أكثر مما اهتموا بوطبسه في نفل الإنسان من واقع هزيل إلى كمال مرجو وإلى ما يشبه هذا ذهب أصحاب التحليل النفسي من السيكلوجيين ، فأربدوا الأوامر إلى أوامر النهي والكف وسائر التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تنفها الفرد منذ أيام طفوله كما انتهى أصحاب التفسير المادى إلى إرجاع الأوامر الخلقية إلى منفضيات المنفعة الاقتصادية في أوضاعها المادية الاجتماعية ، متعطين عما عداها من بواعث الأوامر ودوافعه ... وإلى آخر هذه الصور التي أسلفها تفسيراً للأوامر الخلقية عند التجريبيين، وهي صور أدت إلى اختلاف الراوية التي نظر منها كل فريق منهم إلى مشكلة الأوامر .

وفد قلنا ان مدارس الجريسين على اختلاف صورها تدرس الالزام كما هو موجود بالفعل في حياة كل انسان ، يحددون نشأته ويتبعون تطوره ، ويكشفون عن العوامل التي أثرت في قيامه ، والمعريات التي شجعت على وجوده ... هي دراسات واقعية تقوم على مذهب تجريبية ، وعلى عكسهم كانت مدارس الحدسيين الذين اهتموا بالالزام الذي يضعه فلاسفة الأخلاق تعبر عن المثل الأعلى الذي يسو بحياه الانسان بما هو انسان ، أى بصرف النظر عن زمانه ومكانه وطروفه وأحواله . من هنا كان اتجاههم الى « وضع » قوانين ينبغي أن يسر بمصداها السلوك الانساني . والى رسم الالزام الحقيقى ملائما لأسى حاب في صيغه اشهر — وهو الجانب العاقل عند أكثرهم — وهو حظ مشترك بين الدس في كل زمان ومكان . والانسان في رأيهم يدرك الخير والشر بحدس فطرى كمن في نفوس البشر . وفكرة الخير تفرد بالزام يقضى باباعها . كما تفرق فكرة الشر بالرام يوجب تجنبها . ومن ثم كانت الأفعال الانسانية خير في ذاتها أو شرا في ذاتها ، بصرف النظر عما يترتب عليها من وجوه النفع أو الضرر ، ومن غير ان تتوقف حريتها أو شربها على جزاءات اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غير ذلك ... ان الخير والشر في نظرهم صفتان عينية تقومان في طبيعة الأفعال الانسانية وليس من صنع الانسان ، والعقل أو الضمير أو الحاسة السادسة أو غيرها من أدوات الادراك الحدسى هي اسي تكشف عن خيرية الفعل أو شريته ، والانسان بطبيعته كائن أخلاقي . فهو بفطرته بدين الخيانة والكذب والظلم وغيره من الرذائل حدسيا تلقائيا ، ويمتدح بفطرته الأمانة والصدق والعدالة ونحوها من الفضائل تلقائيا دون اعتماد على التفكير الاستدلالي أو استناد الى التجربة اليومية . انه يحدد في باطنه قاعدة الخير والالزام الذي يقضى باباعها ، ولكن الأهواء والنروات كثيرا ما تعمل على تصليله وتقوى على توجيهه الى غير ما يرتصيه ضميره أو تسيغه طبيعته الناطقة ... انه لا يرتكب شرا الا متى كان وراء ذلك غرض ينشد تحقيقه . وليس هذا حاله حين يأتي حيرا . ان قول الصدق لا يفتقر الى محرض يقوم وراءه ، ولكن ارتكاب الكذب لا يكون الا من أجل غاية أو منفعة ينشدها الكذاب

من وراء كده . ومثل هذا يمكن أن نألف في سائر الفصائل والردائل .
في مثل هذا كله ينفي جمهوره الجديسين . ولا عبرة بعد هذا باختلافهم
في اسم غوه ، باسميه سي يصدر عنها لأرام لحظي . سيد أن يكون
أسمها الضمير أو الحاسة الخلقية أو العقل العلى أو غير هذا من قوى الإنسان .

حتى أن أحدث صور الأثرام لحظي قد بدا عند فرق من المعاصرين
من هؤلاء الجديسين . تصوروا المجتمع وحده عضويه . سلامته مرهونة
بأنه كل عضو وصته على كمال وجهه مسدوع . شأن مجتمع في هذا
شأن جسم مع جميع أعضائه . من هنا أريد الأثرام الحظي إلى نظم
الأخلاقية إلى نفسها حياة الإنسان عضوا في أسرة أو وطن أو مجتمع .
وهذا موقف ناشئ لأزام الذي يقوم على أنانية الفرد — كما كان حاله
عند المصريين والفرس — وأقصى الأثرام الذي يقوم على الاسراف في
العبرة والأفراد في تصحبه الفرد سعادته من أجل الآخرين — كما كان
حال سد المرمين من العقلين — يظهر الأثرام الذي يقضى الإنسان أن
يذبح ذاته الصغرى في ذاته المتصلة بالمحيط الذي يعيش فيه . من غير أن
يحور سي استقلال شخصيته أو يطنى على مقوماتها .

وقد طفت على بذهب جديسين ولا يؤمن . فحسب أن شورا
فيما أخيره وشرية في صيحه الأفعان الأسبانية لا ينفي القول بأن
عيب من أتيانها والبواغث التي تحفزنا على فعلها ، لها خطرها في تحديد
حريتها أو شريتها . وقد سبق الأمشال التي شهد بصحة ما نقول
كما أن جديس قدى أقام عليه الجديسون مذهبهم منار لتحليل
بين انما سفة . حتى سكر الجديسون قصره . من ثم سهول إلى
رفض قول أن فواش الأحقاق شمه مضمة لا تحدها رما . لا مكن ،
وجهورون أن الأحكام الحتمية على العمل الواحد تحلف بخلاف
طريف والأحوال . وان كان لا يذهب الجديسين الفصل في أنهم
أقروا اسم العمدة والوجه ورفعوها فوق القيم الحسية ، ورفضوا
الأنانية أساسا وحيدا للأثرام الخلقى وأحلوا الغيرية مكانها من حياتنا
الحقة . وكانوا مع احترامهم لدراسة سلوك الإنسان كما هو كائن

بالفعل ، ينزعون بالدراسات الاخلاقية الى (وضع) المثل العليا التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الانساني — بصرف النظر عن زمانه ومكانه ، وظروفه وأحواله ، وكان لهم فضلهم في نقلنا الى عالم القيم العليا التي ترفع الانسان فوق مستوى الحيوان الأعجم .

ولكننا مع هذا أحدا عيهم ما أحد لا يتسع هذا المقام لتكرارها ، فحسبنا أن نقول اما أحدا على المزمعين منهم أنهم — شرط تسامهم بالاحلاقية — كدوا يعيشون أسس في نفوس أربعين في اخضاع حياتهم لمصائب هذه الاخلاقية والزاد بها السامية . وفي موقف الرواية من الالزام الحسني ما يشهد به قول . بل نسب الاخلاقية عند أمثال (كانط) بطابع التصورية الخاصة التي تكاد تحوّل دون تحقيقها في حياتنا العملية ، تصور أمثال هؤلاء المزمعين الانسان المثالي في صورة آلة يديرها العقل ، أو تمثلوه روحا من غير جسم ، أو عملا محردا عن الهوى ، فطابوا بامانة الحس وبقارعه ، حتى صوروا الاخلاقية أمام الناس عبث ثغلا لا يعوى على حسنه إلا أقدام الأبطال ، أولئك الذين سجل التاريخ أسماءهم شاهدا على قدره لانسان على التحلي عن لذات الحياة وسعادة الدنيا ، واحسنه قومه الرخصة الروحية الصارمه ، وقد أشرف الى وحه الخطأ في هذا التصور ، ونريد تقديرا لما يحيط به في حياة الانسان — أن نعف عنده لخلو حقيقة .

وسأدر فيقول ان الاخلاقية لا تسهم بمعز لمع بلذات الدنيا ومباهجها ، وان اثره الحرب بين الحيات اعاقل واجانب الحس في طبيعنا ضلال ينتهي بمقدان التوازن في قوى الانسان وتدمير شخصيته وانتهيار تكديدها ، وليس معنى هذا باطبع أن للاحلاق تقصى اشباع الشهوات والرغبات من غير ضبط . أي الانحدار بالانسان الى مستوى ابهائم . ان الاخلاقية تقصى ضبط الحس في ضوء العقل . دون أن ينتهي ضبط الى امانة الحس وفل نوارعه . هذه فكرة أشرف اليها في تعليقنا على موقف المزمعين (من أمثال الرواية قديما وكانط حديثا) من مشكلة الالزام الخلقى ، ولكننا نؤثر الوقوف عندها بوصيحه ما تقصده بها .

ان الارام الحمقى السليم لا يفشى الانسان امانة غرائزه وقتل عواطفه
واقصده على جبهه الحى بوجه عام . لان هذا الجانب قد ركب في طبائع
اشترعوا لهم على احبائه . فوظيفة الغرائز حفظ الفرد وبقاء النوع ، ومن
اصلا ان نعوذ هذين يعين الكريمتين باسم الاخلاق وقيمها الروحية ،
وبعد العواطف والرغبات فقد حده لاسان حرارتها وعلقها ويدب البها
الحمقى . وقد كشف دراسات اسكول ووحدة الحديثة عما يتهدد الانسان
من اضطرابات عقلية وانحرافات وامراض نفسية نشأ عن قمع الغرائز
وامانة العواطف ووؤد الملون والرغبات الساسة . ومن الضلال ان تتجاهل
خطر الجانب الحيوانى فينا ، انه يزود الانسان بحيوية وطاقة لا غنى عنها
في تحقيق اهدافنا الاجتماعية ومثلنا الاخلاقية العليا .

ان مثلنا الاخلاقية وقيمنا الحميدة كثيرا ما تقصى قمع الشهوات
والرغبات التى تساقى مع آداب المجتمع ولا تمشى مع قوائمه ، لان
اشبعها المباشر ويحصى اهدافها . سبى الى مركزنا فى المحيط الذى نعيش
فيه ، فالجمع نسخة الصراع بين شهوات الفرد ومطالب المجتمع . ولكن المكبوت
من ميوحة الدية يعرضنا لامراض نفسية اذا لم يجد متنفسا بفرج عن
صعقه . ان مع اشبعها تؤدي بنا الى أزمة عقلية مردها الى الصراع الذى
يقوم بين الدوافع الى تشد الاشباع . ورغبت فى قمعها مسارة لاداب
المجتمع وتقاليده ، ومن أظهر عيوب القمع ان صاحبه يتجاهل الدافع
الذى لا يلقى ويهرب من مواجهته ، حتى يقنع بتحويله من ذاته الشاعرة
الى دابة اللاشاعرة ومن ثم يغيب فى عالم النسيان ، ولكن هذا الدافع
الموود ظل قوة حيوية فعالة فى حياة الاسر ، ويعرضه للازمات النفسية
اذا لبث حبيسا لا يجد متنفسا يفرج به عن نفسه .

والخلاص من التوترات التى تصحب مثل هذه الازمات النفسية يتخذ
أساليب شتى ، نعت منها الآن : الاعلاء أو التصعيد ، ويراد به تحويل
الطاقة النفسية العنصرية عن اهدافها الطبيعية (وهى الاشباع المباشر الذى
يتنافى مع آداب المجتمع) الى أهداف أخرى تسير آدابنا ولا تتنافى مع
معتقداتنا ومبادئنا الاخلاقية والاجتماعية ، أو هو التغلب على الدوافع

المكبوتة بعير مجراها وابدالها بأشكال سامية من النشاط ، ليس في هذا اشباع حقيقى لعرائر و ميوس المكبوتة . وكفه اشباع بديل غير نصيل ، ويكون هذا توجه الطفة نفسية السابقة الذكر الى هوانة تجذب انباهه وتسعد شغفه كباشرة الالعب الرخصة والقيم بالرحلات ، ومزاولة السباحة وتكوين الميل الى فرائه انكب الاديبه ولاهتمام بهن الحمله (من شعر وموسيقى وتصوير ونحوه) وشغف بتفكير اعلمى والفلسفى وغير هذا مما يحمل ان يروق الانسان ويحسب اهتمامه ، وأفضله ما اقصى مجهودا حركى يستعد الطافة . وكثيرا ما نهى هذا الاعلاء بصاحبه الى البوع واسمون فى المحل لدى حول ابيه محترى دوافعه المكبوتة . وفيما كشفه الحليلات اسى ومبها مدرسة التحليل النفسى ما يكاد يرفع هذه الحقيقة فوق كل شك .

ونريد هذه الحصة من . فهو فى معرض المشل ان اعلاء غيرة الدمر (اسى من مظهرها تدمير ادب فى حال الانحار او تدمير العبر فى حالة العدوان على الآخرين ومقاتلتهم) لا يكون اعلاؤه بمحاو به فيها وواد نشاطها . لدى ساقى مع آداب المجمع وقويته . وانما يكون بانصراف طاقتها الى مقاتلة المطم ومحرره امسند ومجهد هذه الشر . . . وبذلك نحول طاقة المدلة العربية المدفة بتقاليد المجمع الى عرص اجتماعى ببل مساع . ودا كان الحاج الحريره الحسنة لا يسر بفرعه المشروعة (الرواح) فان الحلاس من احاحها لا يكون بالعمل على امنها بل باعلائها (لارجاء اشاعها) . وذلك بحول طافها الى نشاط اجتماعى أو رضى او فنى أو علمى يروق صاحبها - على نحو ما اشرنا منذ حين ، وما يقال فى اعلاء هاتين الغريتين يمكن سحبه على غيرهما . وبمثل ذلك يكون (ضبط) الشهوات النابية والعواطف الشاردة فى ضوء العقل . وه نستغنى عن تبديد جهودنا عبث فى (امة) الحاب الحمى فى طبيعنا ، ولعل فى هذا ما يكشف عن تهاوت الالتزام الحلقى الذى صورته المرمنون من أمثال الرواقية .

وبمثل هذا يتيسر القول بأن الاخلاقية لا تقتضى الانسان ان يتخلى عن سعادته ، ولا ان يشر بين عقده وحسه حربا مستعرة الاوار ، وهى تقنع

بإشباع الحاجات الدنيوية في غير فهم أو جشع أو تهور ، وبمعنى آخر
تقضى (ضبط) الحس ونوازعه في ضوء العقل ، ولا تستلزم العمل
على (إماته) الحس باسم الأخلاق وقيمتها العليا ، مثل هذا الذي أسماه
يبرأ الأراء الخفى من الانحراف المعيب وانظر المقيت ، وتبدو مسيرة
المبادئ الخفية مسورة لكل اسان . ان بدت في أول أمرها عبثا على من
يراول احياه انفصله . فسرعان ما يتطبع بها حتى ليجد لذة في مزاولتها ،
فيسير سلوكه محققا من غير ان يحس عن مباحج الحياة وسعادتها . أو
يصرف عن مضايقات دنياه ومصائبها . وان يجب ان يلزم القسط والاعتدال
في صلتها . وما كرم الاسلام حتى جمع — مند ارعه شر فربا من الرمان —
بين ابدن والاخره في سبط واحد . ونجح بمؤمنين في حياتهم الكثير من
مع ابدن ومدهجها . في تعالى (واسع فيما تارك الله مدار الاخرى ،
ولا يسر بفساد من دنا) وفي آية اخرى يقول محاصبا الرسول (قل
من حرم ربه الله سي اخرج عذابه واضطرب من اروق . قل هي للدين
آمنو في حياه ابدن حاضرة يوم الحساب) ويقول بيه الكرم (ان لديك
علمك حق ، وفي حديث نبوى آخر (اعلم بدناك كآنك تعيش ابدنا .)
اي آخر المعروف من آيات الكتاب واحديث الرسول .

مثل هذا سبب الأراء الخفى سببه ضرور ، احياه كل اسان يحترم
انسانه . . . من شبه مقبولة مثل تلك يرفعها فوق كل اعتبار . ولكنه
يحفظ مع هذا كما في ركب احده . بل يتخذ من مثله العليا أداة لتوكيد
مكانه في دنياه اعترافا في ربه في غير اسباب . ومن ثم تعيش كآسان سمو
بمنه عيب على حجاب الحيوانى في طبيعته ، من غير ان يحضر حواسه ،
أو يعمل على إماتتها ، ويتطلع الى المسه بالله . ولكن على قدر ما سمعه
امكان سمعه لشبهه . ونقصه طرفة المحيط الذى تعيش فيه .

هذا الاساقفه اى ان جمهوره امحدثين ومعاصرين من فلاسفة الأخلاق
قد اجهوا — كما قد مدحت — الى التوحيد بين مصالح الفرد ومصالح
المحيط الذى يعيش فيه ، وجأهروا بأن مثالية الفرد تنشد كمالها في
التصامم المتبادل بين الفرد واقرائه من أفراد مجتمعه ، التماسا للكمال في

أسمى صورته ، ومن هنا اقضى لالزام كل فرد أن يحقق ذاته بالصحة في سبيل المجموع الذي هو نفسه لينة في نائه ، إذ ليس المجتمع عند هؤلاء المثاليين الا وحدة عضوية ، سلامته مرهونة بأداء كل عضو من أعضائه لوظيفته على أكمل وجه مطاع .

وليس يعنى هذا أن نفس الفرد في المجموع وأن تتلاشى شخصيته ويحل كيانها ، فإن هذا هو شأن الفرد في المجتمعات البدائية ، فاقبلة تبطل كل فرد من أفرادها وتضيق شخصته . ويصح في هذه لاجتماعية والدينية وسياسية مجرد صدى لفعله الى عشها رئيسها . ان لمايز آية الرقى حتى في المجال الفسولوجي ، قد استعرضنا الحوادث والزواحف عرفنا أن التشابه بين أفراد كل فصيلة ينشئ مرددا مع هبوصها الى مراحل البدائية الأولى . وعكسا مع تدرجها في سلم الرقى الحضري ، فيقوى التشابه في السمات حتى يعز السمز بين الافراد في الحشرات والحيوانات اسدائية ، ما لم يساعد الاحاد في لجمع على سميز سها ، أما في الجماعات المنمدية فيبدو السميز بين الافراد أوضح ما تكون ، ويتمثل هذا في وجوه الفكر والاعقاد والعل والنظر الى الحده وسائر ما يميز كل فرد من سائر أفرانه . واداصح هذا كان من اضلال أن يجه بنا المثل الأعلى الى العاء النزعة الفردية ودون كل فرد في المحيط الذي يعيش فيه

ولكن الواقع أن المثاليين السامى المذكراهم يقصدوا الى شىء من ذلك ، بل أرادوا أن يحل الفرد عن بعض مضاب دانه امرده في سسل دانه المندمجة في مجموعها . وبذلك يجمع بين استقلال شخصته واندماجها في المجموع الذى تعيش في صله ، ان لأفراد في المحصب روفة المنظمة يجدون أن اهتمامهم بمصالح الذات الكرى — أسرة كنف أو وضا — يتضمن رعاية المصالح الفردية والمطلب الشخصية ، وبذلك تندمج الذات الفردية بالذات الجماعية ، من غير أن تكون في هذا طغيان على استقلال الفرد واحتفاظه بكيانه ، انه يحتفظ باستقلال شخصته ويزاول حريانه كاملة غير مقومة . فادا دعا الداعى الى الضحة من أجل المجموع بادر كل فرد الى تلبية الداء . وتكل الجميع وعبأوا جهودهم

دروا يحظر يهدد سلامة اوصى . وأفوا فرديهم في المجموع حرصا على سلامته أو بحسب المصلحة . من هنا يبدو المثل الأعلى قائما في توكيد الذات الفردية مدمجة في مجموعها ، ويعطو احترام الفرد لواجبه طالبا في معهد علمي أو عملا في مصنع أو عضوا في أسرة أو الى آخر ما قلناه في شرح هذا الاتحاد . ويبدو لنا أن بمثل هذا يستقيم الالتزام الخلقي في أكمل صورته . يجمع فيه الفرد بين مضارب جسمه وروحه وعقله ، ومطالب المحسوس الذي يعيش فيه . مع احفظه باستقلال شخصيته كاملا ، وبغير هذا النوع من الالتزام لا تستقيم حياته . الا متى كانت حياته اله حقا بقدرته الالهية الكمال الأقصى الذي لا كمال بعده . أو حياة وحش لا يعرف في غابته مثلا أعلى يدين به ويرتفع على جاحه ، ولا يتطلع الى كمال ينشده ويفرغ وسعه في العمل على تحصيله .

مصادر نوصي بالاطلاع عليها :

توفيق الطويل :

- (١) مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق (القاهرة ١٩٥٣)
- (٢) أسس الفلسفة (المجلد الثالث من الباب الرابع) (طبعة ثانية منقحة وموسعة - القاهرة نوفمبر ١٩٥٤)

A.C. Ewing, Ethics, 1st. edition, 1953.

P.H. Nowell Smith, Ethics 1st edition 1954

H. Sidgwich, Outlines of the History of Ethics 1939

نقله الى العربية توفيق الطويل والدكتور عبدالحمد حمدي تحت عنوان « العمل في تاريخ علم الاخلاق » ١٩٤٩

R. Le Senne, Traité de Morale Generale 1947.

S. Freud, Id. and Ego.

نقله الى العربية الدكتور محمد عثمان نجالي تحت عنوان : الذات والفرائد .

Levy Bruhl, la Morale et la Science des Moeurs

نقله الى العربية الدكتور محمود قاسم تحت عنوان الاخلاق وعلم المعاديات .

ومجلته الى الانجليزية « اليزابيث لي » Elizabeth Leo تحت عنوان :

Ethics and Moral Science.

مذهب الكمال المشالى
والواجبات الانسانية



مذهب الكمال المثالي^(١)

تمهيد - نشأه نظرية الكمال - نظريه الكمال في صورتها الحاصره - اكمال النفس وتحقيق الذات .

هو أحد المذاهب العائيه وتقوم المذاهب العائيه على أساس ان الاحكام الاخلاقية التي تصدرها على الافعال الانسانية الاحصارية ترتب على أثرها والعاية التي تقضى اليها . وهي بهذا تفارق المذاهب اشكلية التي تقف عند شكل الافعال ولا تنظر الى سواء وتذهب الى ان الصواب الاخلاقية ترتب بشكل الافعال لا بدورها وما قد يرتب عليها من بده وسعادة أو كمال جسمي أو عقلي أو روحي .

والأفعال الانسانية على اختلاف أنواعها يمكن ان ينظر اليها من ناحية الشكل ومن ناحية الأثر والعاية فاذا نظرنا اليها من الناحية الاحصارية كان من أظهر آثارها ما تحدثه من لذة أو كمال جسمي وعقلي . . وهذا واضح في أفعالنا العادية فالطعام والشراب مثلاً أعمال تصحبها اللذة وتؤدي الى الصحة والقوة والدراسة العلمية وبدون ان يكون معها نوعاً آخر من اللذة وتكسب العقل والذوق بقاء . وصيبي عند اسطر في أساس الواجبات ان يحظر لطائفة من الباحثين ان مصدر وجوب الأفعال الواحدة هو أثرها الحس كاللذة التي تحدثها أو نمو العقل والجسم المترتب عليها . وهذا هو اتجاه انبائين العام ولكنهم بعد ذلك يختلفون في تحديد الأثر الحسن الذي يعدونه أساساً للواجب فذهب طائفة الى أن الأمر الوحيد الذي يعد حسناً لذاته هو اللذة وأن الأفعال تعد خطأ أو صواباً تبعاً لما تحدثه من اللذة وترى أخرى أن كمال الحياة الطبيعية هو المقياس الاخلاقي الصحيح وتذهب ثالثة الى أن الخير الأعلى هو الكمال النفسي أو المثالي وانه مصدر الصفات الاخلاقية التي تتصف بها الأفعال الانسانية وهؤلاء هم أصحاب نظرية الكمال المثالي واجمال القول ان الغائبين يرون ان الخير

(١) كتب هذا الجزء الاستاذ ابراهيم عبد المجيد تيسر .

الأعلى هو أساس الواجب وإن هذا الخير يجب أن يطلب بين آثار الأفعال وتأتجها • ونفرد أصحاب نظرية الكمال المثالي برأيهم في تحديد الخير المذكور • فيذهبون إلى أنه الكمال النفسى أو المثالى لا اللذة أو كمال الحياة الطبيعية ويزنون الأفعال بآثرها في نمو العقل والجسم •

نشأة نظرية الكمال :

الصورة الأصلية البسيطة لهذه الفكرة هي صورتها عند الاغريق فقد كان المثل الأعلى عندهم للحياة الانسانية هو المبدأ المعروف (العقل السليم في الجسم الصحيح) أو نمو القوى الحسية والعقلية نموا متناسقا وقد جرب العادة أن تفرق القوى العقلية بعناية خاصة على أساس أنها تسمى القوى الانسانية وقد فاء أرسطو بوضع الاسس النظرية لهذه الفكرة وسلك في ذلك مسلك فلسفيا دوما يكون جزءا من تاريخها ويعمد خير تمهيد لدراستها في صورتها الحاضرة •

يذهب أرسطو إلى أن كل شيء له وظيفة خاصة تؤديها ويجب أن نبحث عن حيزه في هذه الوصفه نفسها • فلابد انكمان له وظيفة خاصة وحيزه الخاص هو أن يؤدي هذه الوظيفة خير أداء ويجهد العرف كل الاجادة •

وإذا أردنا أن نعرف خير الانسان وجب أولا ان نحدد وظيفته أو عمله الخاص لنسبى به ان يعرف خيره • وهنا نسأل أرسطو ما هي وظيفة الانسان بين أنواع الكائنات المحلقة في طبيعتها ووظائفها ثم يسترسل في البحث حتى يسهى به السقيب الها واد ذاك يسجه إلى تحديد خيره الخاص والانسان - عند الحيل - يجمع صفات متعددة فهو كائن عضوى ذو حس وقدره على التفكير • فيبدأ أرسطو بالانسان ككائن عضوى حي ويتساءل هل الحياة وظيفته الخاصة • فإذا بالحياة مشتركة بينه وبين النبات فهي إذن ليست خاصة بالانسان ثم يتجه إلى حياة الحس فإذا بها أيضا مشتركة بين الحيوان والانسان • يبقى بعد ذلك حياة الفكر • وفي التفكير يجد أرسطو وظيفة الانسان الخاصة • وهنا ينجلي الامر ويمكن

تحديد حيز الانسان . فهو أعلى أعمال هذا المبدأ وأتمها . هو أكمل نشاط
لوصائف العقلية ، وأسفون الشيء من ذلك هو هذه الفصيلة الانسانية
أرسطو ان يرى ان الوظيفة الوحيدة التي يتفرد بها الانسان عن عالم
النبات والحيوان هي الفكر فهو حصة الانسان وسليم شخصيه وان
حيز الانسان هو نمو هذه الوظيفة وكمائها . وهـ يصل أرسطو الى ان حيز
الانسان هو نفس الدب لاسباسه وكمال انفس .

ولو صرح ان الطبيعة سرية ترد اي استعداد واحد لكان حيزه مضمين
هو كمال هذه السرية . بل ان كانت هذه السرية مضمنا هو الوسيلة
الطبيعية اي تحقق أكبر مقدار من ابدان الاسباسه وأنه في قسط من
سعادتها ولكن طبيعته اشترية تحتوي على استعداد كبير من الاستعدادات
القطرية وكل منها نشأة انفس .

ومع ذلك فلا بد من استنباط مبدأ عام ينشأ من هذه القوى
القطرية ووصفها انفسه لا يساهي من ناحية صلتها بتحقيق الذات وأنه
من الضروري احضار الوصف اسفلى لوصف العليا فإرسطو لم يخطئ
حيثما قرر هذه حقيقة ورفع تفكير فوق وصف انفسه .

نظرية الكمال في صورته الخاصة

لن نسي ان أن فهم حقيقة هذه النظرية في صورته الحالية الا اذا
عرفنا الأساس العامة لنظرية الوجود انفسه .

وآراء الفلاسفة في طبيعة الوجود مختلفة كل اختلاف فهناك ماديون
الذين يرون الوجود مادة بحتة يفسر سلوكها انشوائيا الضميمة المادية التي
يسكنها علماء الطبيعة والكيمياء . وهناك المحدثون من الطبيعيين الذين
يعترفون بعنصر الحياء الى جانب المادة البحتة . يفسرون سلوك الأحياء
بالقوانين البيولوجية لا بالقوانين الطبيعية المادية . فوائس علمي الضميمة
والكيمياء .

ثم أصحح نظرية الكمال المثالي فينكرون النزعات المادية والطبيعية ويرون أن في الكون ثلاثة مستويات مختلفة في صيغتها وسلوكها وهي الشخصية الانسانية والكائنات العضوية ثم المادة غير الحية ويذهبون إلى أن كل ما من هذه المستويات يفترض وجود ما يسبقه ولكن لا يمكن رده إليه وتفسيره بقوانينه .

والثالثة الاساسه مسوى أعلى من مستوى انكائات العضوية
وعبر العضوية وبها طبعها وخصائصها التي لا يشاركها فيها مستوى
آخر كما أنه لا يمكن أن يفسر سلوكها بقوانين الطبيعة والكيمائية التي
تفسر سلوك المادة أو بقوانين السلوحة البحة التي تفسر سلوك عالم
الاحياء فهي تمثل في نفس وبها سلوكها اخص نفسه نواحيين محلولة
وهي انواحيين النفسية التي يدرسها العقائسة وعلماء النفس .

وأشبه بقره الكمال برون نفسا في هذا فروق في الدقة
مستويات الوجود الثلاثة • وهم نوحه عام يسمون حتى فوق على
وحده بغير المثلة في الإنسان فوق حبة الهضم والنمو والحس التي
تظهر في سائر سائر • جنوا • يعتمدون في اثبات هذه الحقيقة • إلى
شهادته عنده الأحاسيس النفسية • ولاسان حيز الحقيقة وأعلى مستوى •
شهادة الإدراك الفطري السليم •

وكل مسوى من هذه المسويات حرة احاطت فلما اذا صارت آية
تؤدى عملا حيا كالسكن مثلا كن خيرها في كمال عملها فالسكين كأداة
المنصع سبع كماها وتحقق حرها اذا كتب تجدد القطع .

أما الكتب العنصرية من باب وحيوان فوظيفتها الحياة وخيرها في كتب وصف الحياة .

ثم يأتي الانسان . وليس الانسان مجرد حيوان ولكنه حيوان اجتماعي مفكر . هو في الواقع عقل وكماله في تحقيق عقله أو أداء وظائفه الروحية والعقبة وتزقيها وهذا هو ما يسميه الفلاسفة بتحقيق الذات .

وسكن نظرية الحديثة توسع نطاق من النظرية القديمة فهي لا تنسى
أن للذات وصفات أخرى غير وصفة التفكير فهي تفكر ، التفكير من صفاتها
الأساسية ولكنها أيضا طيب انقبضة الجمالية والدينية فتتذوق وتعبس
ولا يفضل أولئك الكماليون أيضا الحقائق الواضحة الأخرى أو يتجاهلون
معناها ، بسببه لمكمال النفس فالإنسان حينئذ ، كائن عضوي ، وتحقيق
داته لا يتم دون تحقق الوظائف العضوية وهو أيضا اجتماعي لا يتم
ما يحقه منه من تحقيق الذات دون تحقيق زمكانه الاجتماعية .

تحقق الذات في رأي المحدثين من الكماليين لا يكتفى على
أداء وظائف الحياة أو عضوية أو الاجتماعية ولكنه يشتمل على
المفهوم الأساسي للذات بسببه انقبضة فهو وحده الذي يصل بالطبيعة
إلى شدة أهميتها كما هو تحقيق الذات الأساسية .

كيفية تحقيق الذات

يتضح مما سبق أن فكرة أرسطو في خير الإنسان عموم من نوعه
خير الإنسان مكانه وطائفة ، ثمينة هي عمومها وهذا خير شيء رقي
هذه الأعمال وبلوغها درجة الكمال ولكن أرسطو فهم ، تفكير كبير من
سواه ، لأن الأساس لهذه العمل ، وهو صفته ، تفكير ، يحسن الذات
هو مدبره ، مقدر ، ويرقى به حتى يصل إلى درجة الكمال ، وهذا
هو كمال الإنسان الحديث في رأيه .

وبصفة الكمال الحديثة تفهم وأرسطو في أن خير مكانه ووظائف
والأعمال وأنه لا يعدو أن يكون رقي هذه الوظائف وهو ، درجة
الكمال ويرى في هذا تحقيق الذات الأساسية ، كما أنها ، ولكنها لا
أرسطو في قصره الاهتمام على التفكير ولا فيما سارع إليه من أن يحقق
الذات بما سمع عن طريق نمو التفكير وحده بل تذهب إلى أن جميع
الأعمال أو الوظائف ضرورية لتحقيق الذات وإن كانت متفاوتة في مدى
تسلطها على الذات ومقدر أثرها فيه ومن ثم كان من السليم أن تنبئ
نظره عنه على هذه الأعمال ، بل يحدد سببه كل نوع منها بتحقيق الذات

تألف حياة الإنسان اليومية من عدد غير قليل من الاعمال ولكنها
يمكن أن ترد الى أنواع قليلة العدد ولكل نوع خاص من هذه الاعمال
أهداف أو قيم خاصة يرمى الى تحقيقها فهناك الاعمال الاقتصادية
والمصنعة العضوية والنشاط الاجتماعي والاعمال العقلية والروحية .

ويمكن أن نقول ان تحقيق الداب يحتاج الى كل هذه الاعمال والقيم
التي نسجها ولكنه يعتمد عليها ويحصل فيها بدرجات متفاوتة فالنفس
تدخل في بعض الاعمال أكثر مما تدخل في غيره ومقدار الخير في هذه
أكثر منه في سواء .

فالاعمال الاقتصادية تسج الخيرات الاقتصادية المحلقة . وهي أمور
خارجة عن الداب ولكنها ضرورية لتحقيق القسم الجسمي ومن ثم كانت
ضرورية لتحقيق القسم المعنوي الذي يسند الى القسم الجسمي .

أما الاعمال البيولوجية كحياة التغذية مثلا فتحقق القسم الجسمي من
صحته وقوه ونحو ذلك وهي أمور لا يمكن تحقيق القسم المعنوي بدونها .

وراء هذا القسم البيولوجي الاجتماعي والقيم التي يحققها تعبر الحال كثيرا .
فلا اجتماع بين كلاس اجتماع يحقق أشياء خارجة أو كساول الطعام الذي
يحقق القسم الجسمي . كنه يحقق الداب مباشرة . فهو يحقق الصداقة
والحب . كحب الروحة . ولاداد . والحب ليس خارجا عن الداب ولكنه
عنصر من العناصر النفسية . فحقائقه صرت من ضرور تحقيق الداب
الإنسانية . وما الحب إلا حالة نفسية خاصة تصل فيها النفس الى
أعلى درجات الشعور . فهو ادراك ليس شئنا خارجا عن الداب كالمقيم
المادية . والاجتماع أيضا يحقق الأخلاق فنحن نحدها من حولنا بطريق
الايحاء والمشاركة الوحدانية وهذه حقائق نفسية وقيم روحية وتحقيقها
تحقيق للدات .

أما الاعمال العنصرية والروحية فصلتها تحقيق الداب أتم وأوثق .
ويجس أن نذكر هـ فكرة مسووت الوجود الثلاثة فهي خير تمهيد
لفهم أثر الوظائف العقلية والروحية في تحقيق الدات ويكفي أن نتذكر

أن هذه النظرية تقرر أن مستوى الانسانية يختلف عن غيره من المستويات في أنه عقل لا مادة حية أو غير حية وأن الانسان اما ظهر في الوجود يوم ظهر الكائن المفكر فان دلالة هذا بالنسبة لتحقيق الذات واضحة .
فتحقيق الذات بناء على هذا هو تحقيق الوظائف والقيم العقلية والروحية

ووظائف العقل في رأى المحدثين من الفلاسفة الكمالين توسع من التفكير فالعقل يفكر وتدور وسعيد ، وهو اد عقل هذا نشد فيما خاصه . فهو يفكر لصلب المعرفة . وتدور ليمسح بالحجاب القبة ويعتمد لنفس الى مبدأ الكون ومصدر الوجود . هذه الاعمال كلها عقلية فاستكر والتدور وسعد بروحي أعين تقوم بها العقل نفسه والقيم التي تقضى اليها كذلك . فهي حالات نفسه برفه فاعرفه الحرية الجمالية والصلة بالله حقائق نفسه لا أمور خارجة كالشمس المده .

وتبدأ هذه الاعمال بسطة ساذجة وكبها سرفى وسير نحو كمال فادا وصلت به حقت ادب الانسانية ثم تحقق كماله . ففى مدرسة الفكر وتدور بقوى واعاده الروحية الصالحة ممارسة مباشرة للحياة العقلية والروحية وفي ترقيا وسيرها نحو كمال تحقيق الذات . بل تحقيق لمعنى الانسانية نفسها .

اما الحرمان منها فيتضمن نقصا في تحقيق الذات ويخص مسيرت الانسان كما هو مشاهد في الموحش والبدانى .

والأمر وقد يتصرب الاعمال الانسانية ومدى صلة كل نوع منها بتحقيق الذات والكمال النفسى لتسرع أن تفرع بين معنى الكمال في الوظائف الانسانية المختلفة .

وقد كان كمال الحياة البيولوجية ، حياة الطعام والشراب وخدمة الجنسية موضوع بحث الفلاسفة منذ القدم . وكانت النزعة العامة هي أن كمال هذه الوظائف في الترام حد اوسط . فهو وحده مدى تحقق القيم الجسميه من صحة وقوة أما الافراط أو الحرمان فيحول دون ذلك

أما كمال الموضائف العسا فلا غموس فيه فكمال التفكير أن تأخذ صورة
البحث المطلق سلبه وأن تحقق القسم الفكرية • وهى المعارف الفلسفية
والعلمية •

ويحقق كمال الدوق حسا يسر طبعا لأصول علم احسان فبعسا
على المربى من احبيل واقفيح وعلى الاحساس الصادق بدرجة الجمال
ونوعه فى الطبيعة والعن •

وكس اعاده لا يهل جانبها الروحى وأن تحه اى عابها الصحيحة
فتؤدى تدريجيا الى الصلة الروحية المنشودة •

ووراء هذه الاعمال عرائر مختلفة تدفعنا الى مدارسها وتحقق القسم
المرتبط بها • فوراء الأعمال الاقتصادية غيرة الافساء التى تدفع رجال
العمل الى اتاح القيم الاقتصادية المختلفة •

ووراء الحياه الاجتماعية غيرة الاجتماع اى تدفع الفرد الى الاجتماع
بأمثاله من نبي الانسان فسيلى له بذلك تحقق قسم الصداقة والحب
والاخلاق •

أما احياه الفكرية فس ورائها غريزة الاستطلاع التى تدفع الاسان
الى البحث والتتقيب عن الحقائق العلمية والفلسفية •

أما احياه الدينية فالرأى السائد أن يس ورائها غريزة حاسة وانما
هو شعور الاحلال لمبدأ الكون يدفعنا الى عبادته والاتصال به • وهو
فى رأى علماء النفس افعال مركب •

وهناك من يذهب الى أن غريزة اللعب مصدر النشاط فى الاساج الفنى
أما الدوق فعلية مركبة من عناصر نفسية مختلفة •

وإذا كانت العرائر هى التى تدفعنا فى البدايه الى صروب أعمال الى
تحقق ما القيم الاقتصادية والجسمية والاجتماعية والعقلية والروحية فان
البرية هى التى تعمل لرفقة هذه الأعمال ونوعها درجه الكمال فهى
تدرب الدشء على البحث المصفى عن الحقائق العلمية والفلسفية وعن

الطرفة العممية المسيرة الى حقائق لوحود كما أنها جعل دوفه فقدم
له الآثار انسية وارادته وتعد به على تحليلها وتقدير قيمتها بحسالة نظرية
علمية صحيحة وتهم كدث معونته اعاده ويكون أخلافة على أساس
سليم .

والربية الصحيحة لا تهمل اسحة العمله فهي تده . كفاءة المهنة
الضرورية لممارسة الأعمال الاقتصادية .

وكي هذه الاعمال التي تدفع اليها في العقوة اعراض ويهدى اسرية
تمثل واجبات انسيه لا يسع المرء انقيها . وسعرض لهذا فيما بعد .

واجمال القول أن الحياه الفاضله في رتي صاحب نظريه اكمل
تكون من ممارسة الاعمال الانسيه المحسنه وكى في صورنها الكامله
التي تحقق القيم الانسانية .

فهم يمارسون الأعمال الاقتصادية ويسعون الحيات المادية ويسعون
الحياه المعشوة حياه الأكل والشرب واحسن لانهم يعلمون أن الحيات
الاقتصادية ضرورية لحياه الجسمه ويعرفون أن الحياه الجسميه هي
دعامة الحياه الانسانية العليا .

وهم يؤمنون بأن حير الانسان وهدوه الصحيح هو أن يعيش عيشة
انسيه تكون ذاته وتحقق انسيه ويرون أن هذا لا يتم الا بممارسة
الحياه الاجتماعية وعقله واروحه في صورنها اكامله فيجمعون
بأساس وفهمون نحوهم ، بالواجبات الاجتماعية ويرتضون مع الكثيرين
منهم بروابط الصداقة والحب .

ولكنهم بعد هذا كله يعرفون أن الانسان لن يعيش كائنات الا اذا تأثر
على الأعمال الانسيه العليا ووقف جزءا من حياته على التفكير العلمي
وافلسفي وبدوق الجمال الطمعي والشمى وعبادة الله وتوثيق الصلة به .

هذه هي الحياه الكامله التي تحقق الذات الانسيه وكمال انفسى .
والذين يقبلون هذا النوع من الحياه وهم كثير في كل عصر يعملون في

المحل الاقتصادي ودرسون الفساح وانهم النخسة ولكنهم لا يجملون
من اشرار عذبة وركون وشربون وشربون ولكنهم لا يتخذون من لذّة
الغنى والشرب هدفاً على رأيهم يؤمنون ايماناً ثابت الأركان بأن خير
الإنسان أن يعيش كسباً وله ايماناً شتى ايماناً اذا استمكت بحاء الفكر
والذوق والعبادة .

وتنقسم الحداثات الى قسمين كبيرين . سادات
العمل وسادات التراجع . فهم مدرسون لادب الاقتصاديه أو غيرها في
ساعات العمل ثم سادات التراجع فهي موفقة على اعمال الانسان
الصحيحة وهي سرود من العلم ومدرسة التفكير العلمي أو الفلسفي
ويدهي الصور والاداب ثم اسماها في المعنى فاما بالواحات الدينية
واحد من لادبها في سرور من صورها المعقدة .

الواجبات الانسانية

أساس الواجبات — الواجبات الفردية — حفظ الجسد — حفظ الصحة —
واجب الاعتدال — ١ — مذهب النصف — ٢ — مذهب المدد — واجب
نحو الجسد — العقلية والروحية — واجب نحو جسد التحرر الجمالية —
واجباتنا الدينية — الواجبات الفردية بوجه عام — الواجبات الاجتماعية —
أساس الواجبات الاجتماعية — حق الجسد — حق حرية الفكر والعقل —
حق حرية العمل — الاحسان — انفسه بين العدل والاحسان —

يفرق علماء الأخلاق بين نوعين من الواجبات ، الواجبات الخاصة
بالفرد والواجبات الخاصة بالجميع . • بعد تحرير نفوسهم بين واجب
المرء نحو نفسه وواجبه نحو أخيه الإنسان .

وسنبدأ أولاً بدراسة الواجبات نحو النفس ولكن يجب قبل أن نأخذ
في دراسة الواجبات دراسة تفصيلية أن نحدد مبدأ الذي سنسخره أساساً
لما نقرره من واجبات .

أساس الواجبات

يشجع من تدرسه الفلسفة أن يسمي الأخلاق في حياته
الأساس النظري للأخلاق الأساسية مذهب صائمه أي أن أعضاء التي
تقرر الواجبات من نوع المذهب التي لا تصحح في دليل وأن العمل
يدرك صحيح الإدراك مباشرة وهؤلاء هم أصحاب مذهب التصبؤ أو
الإدراك المباشر (الحسن) وهو مذهب شككي معروف أما العائسون
فيعتقدون أن أساس الواجبات هو آثارها وأعداد التي تقضي لها
فيدهون أي أن هذه الآثار هي سبب الواجبات وعنده • وذلك أن بعض
الآثار حسن بذاته وحسن في نفسه وهذا الحس الأعلى هو مصدر وجوب
الأفعال ولكنهم بعد انقائهم على أن الخير الأعلى يجب أن يترك في آثار
الأفعال وتنتج السلوك يختلفون في تحديده فيرى بعضهم أن الخير هو
اللذة وأن الفعل الواجب أو الصواب هو الذي يسح أكبر مقدار من

البدء بفرد أو المجموع ويرى سواهم أن الأفعال الواجبة هي التي تحقق الكمال المثالي وأن الكمال المثالي هو خير الناس وأهداف الصحيح لحياته وجهوده وفي ضوء هذه المفكر يحددون الواجبات الانسانية .

وهذه المذاهب المعددة اذ وصف موضع المد ظهر فيها من مواطن الضعف ما قد توهم من قوتها ويتألف من صحتها .

وليس من الغسير في شيء أن نقول انه من الصعب التسليم بأن الواجبات بديهيات لا سبيل الى ردها أو الشك في صحتها .

• الواجبات الانسانية تحلف من أمة لأمة ومن عصر لعصر أما ابديتها فلا خلاف بين الناس فيها . ومن الواضح أيضا أن القول بأن المدة هي الخير الأعلى الواحد حكم لا يطابق الشعور الأخلاقي العام في عصور التاريخ المختلفة .

ومن أقرب هذه المذاهب الى الصواب هو مذهب الكمال المثالي أو تحقق الذات فانطرة السليمة والعقل السوي لا يجد صعوبة في التسليم بأن تحقق خصائص الانسانية هو خير الانسان الأعلى وأن هدف الحياة الانسانية لا يمكن أن يكون مجرد طلب المدة ولكن أن يجعل المرء من نفسه انسانا مسمعا بكل مزايا الانسانية في أعديل صورها وأكملها .

ومن شأنى له هذا ألا اذا عاش عيشه انسانيه كامله وحقق جميع القيم الانسانية فلا سبيل الى تحقيق الذات الا بالاهتمام الصادق بتحقيق القيم الجسميه والاجتماعيه والعقلية والروحية والقيم بالأعمال الضرورية لذلك ومن أجل هذا صارت هذه الأعمال واجبات .

الواجبات الفردية .

البدء العام هو ألا تعمل ما يضر الطبيعة البشرية وأن تعمل بقدر طاقتك لالاعها كمالها وادن تكون واجبا للفردية سليمة وإيجابية وسعاول بينها فيما يلي :

حفظ الحياة . أول واحداً نحو نفسه هو حفظ نفسه وأساس في أكثر الأحوال يحفظون على حسابهم من تلفاء أنفسهم فحفظ احده في اغلب مسألة عزيزه ومع ذلك ففكره الواجب لها مكانها وأثرها في بعض الأحوال فقد تصبح بحبه مريره في درجه لا يحتمل فيفكر المرء في التخلص منها وتوسع حد لآلامها وهذا تفكير الواجب في كثير من الأحوال حائلاً بين المرء وبين الانتحار .

ومهما يكن من أمر جاءت على حفظ احده والحفظه الأخلاقيه الهامة هنا هي أن حفظ الحياه واجب وأساس هذا الواجب هو الأساس العام للواجبات الانسانية فهو عند الفائيين ينتج من أن حداث شرط ضروري لتحقيق الغايه الحقيقه العلم بسلوكه دأبصار مبدأ اللده من الملائمه يفررون واجب لاحتياط بالحياه لأن حياه هي اللده والحياه شرط لتحقيق هذه الغايه ولكن إعدامهم كانوا يرون أنه إذا قلب السعاده بصورة لا تدع موضعاً للأمل في عودتها فإن الموقف يغير . ذلك لأن حياه إذا ذلك تفقد فسمها كوسيلة للده . وفي هذه الحاله لا يمكن أن يبقى الاحتياط بحياه واجب بل يكون الانتحار هو الحل الوحيد المعقول . ومن أجل هذا نصح به الروافضون والاشعوريون في مثل هذه الأحوال .

ولكن احياه لها غايه أخرى غير السعاده المردده في هذه الحياه وهذه غايه أعلى من السعي وراء اللذات الحاصه . فهناك ترفي الاسبابية وبلوغها كمالها الخاص فهذا هو الخير الأعلى الذي يرضى نفسه على صمائر وعقوبات ومن واجبنا أن نحقق هذا الخير في أنفسنا وفي غيره . ومن واجبنا أن نجعل أنفسنا أوفر نصيباً من الكمال وأن نحقق المجتمع العادل الذي يستطيع كل فرد فيه أن يصل الى كماله ولا سبيل الى هذا بغير الاحتفاظ بالحياه والاحتفاظ بها واجب والانتحار حتى في أسوأ الظروف ضرب من الفرار من المثل الأعلى الذي يجب تحقيقه

٢ - مذهب المدة

وينافض هذه النزعة عدد كبير من الفلاسفة وكثرا ما يكون هذا رد فعل ضدهم وهذا الطريق يميل الى الافراط في تبرير الحصة الحسية . وهؤلاء هم أصحاب مبدأ المدة . فمذهب المدة كما سبقنا الاشارة اليه أكثر من مرة يقرر أن المدة هي الغاية الوحيدة للحياة . وهو عند أرسيب وأمثاله لا يفرق بين المدة الرفيعة والوضيعة . فهو مذهب يستكر التشيف ويدعو الى المبادرة الى ارضاء المرائر واحتشوب على انداب والامعان في هذا السبيل .

وحدد بنا هـ أن تلقى نظرة تحليلية ، تقدر به على مذهب استشف والده قبل أن شرع في تحديد واحد الصحيح راء الحصة الحسية .

وأول ما يجب أن نقرره هنا هو أنه ليس هناك من الاسباب ما يقضي اعتبار الجسم في ذاته مبدأ للقداره والقياد كذا أنه لا يوجد من لأسباب ما يحملنا على أن نطرح أى المدة من الناحية الحسية نظرة اجمام وسوء ظن . ولا بد من الاعتراف بأن حصة الشطف والحرمات التى يفرصها مذهب التشيف قد تقف في سبيل الرقى العقلى والروحي الذى يحمى الكمال الانسانى بسبب ما ينشأ عنها من ضعف وكب .

ونحن الآن نرى الضمير الحديث سير في هذا الشأن على أساس جديد . أساس حرام الحياة الجسمية والاهتمام بها . وأهم مظاهر هذه النزعة الجديدة ما نشاهده من عناية بالطعام والشراب والمسكن وقوانين الصحة والرياضة البدنية وأسباب اللهو والسرور .

ولكن يجب أن نتذكر أنه اذا كان من اسحق أن يكب وظيفة طبيعة كائنة ما كانت على أساس أنها غير ظاهرة في ذاتها فمن الغفلة أيضا أن نعامى عن حصة أخرى هامة . وهى أن فب بعض مرائر سبعة وقاهره بطبعها وأنه اذا أرحى بها انعان أضعف نمو اسرعات الرفيعة وحدث أو منعت اتجاه الطبع الى تحقيق القيم اعففيه وروحنه وممارسة الحياة

الأساسية على وجه مخصوص احده الأساسية وتحلو من أهم عناصرها
نصف الى هذا الاندفاع وراء شهوات من أجل التبريد من البدن
به نية عكسية . فانه يؤدى في النهاية الى نقص المادة وحياة الملل
والسامة النفسية .

مذهب اللذة اذن يمكن ان يصحح بنصف الذى وقع فيه مذهب
النشيط ولكنه لا يصح ان يمتد الى سائر انشطة الحياة الجسمانية فهو يزعجنا الى
الطرف في ارضاء اعمار الجسمانية على الغد الى سحرهم عن ذلك .
فحسب هذه الصفة في غير احده الأساسية الغد .

فان النشيط مذهب كثير . فانه لا يدور على معنو احده
الصعبة او كسبه . لكنه قد يمتد الى سائر احده عقلية والروحية فوق
احده الجسمانية . مذهب اى ان يمتد الى سائر احده العقلية والروحية على الغد
الجسمانية ثم يمتد الى لاداء انشطة والرفق العقلية والروحية الذى
يرفع به لاسر فوق مرتبة اجنود . وهذا الصمد ممكن الى حد كبير
. لاجل ان يمتد الى سائر مذهب كثير . فانه كسب الصعبة
اشبهه فاما كثير الذين سخطوا من فوق العلم اشياء يرفع الى ارض
احده امدنية سب هذه الخدعة . ولما سب ملكه ومن اراد ان يخلق
املت خلق بداهة . فانه يمتد الى سائر احده العقلية والروحية على الغد
الجسمانية قد يكون شاق في بعض الأحيان ولكنه الوسيلة الطبيعية التى
يتم بها سحر احده الطبيعية مع احده الفكرية والروحية ويرفعها بدلا من
ان تكون عقبة في طريقها .

وخلاصة القول ان الوضع الصحيح للحياة الجسمانية ليس كبت الفرائز
الجسمانية ولا الارتماء في ارضائها ولكنه الاعتدال الذى يحول دون
الاضرار اسثنائه من حرم النشيط ولا يراط لاشيء من الايمان بالمادة .
فان هذا هو الوسط بين احده الصعبة في موضعها من اطار احده
الانسانية فيجعلنا على تحقيق الحياة الانسانية العالية بدلا من ان
تكون حائلا يحول دون الوصول اليها

واجباتنا نحو الحياة العقلية و الروحية

آن لنا بعد النظر في واجباتنا الجسمية أن نطرق في الواجبات المصطنعة بالحياة الانسانية العبادية ، الواجبات المصطنعة بالعقل و الروح .

وقد تبين مما سبق أن العقل يقوم بوظائف متعددة لا وظيفه واحدة فهو يفكر وندوق و يتعبد ومن ثم تعددت الواجبات الانسانية ازاء الحياة العقلية و الروحية .

وأول ما يود أن نعرض له من هذه الواجبات هو واجباتنا نحو الحياة الفكرية .

ومن لبي أن واجب الأول هو البناء الفكر و ترفعه بحيث يستطيع أن يصل الى الحقائق العقلية و انفسية دون التورط في اخصا أو اصاعة الوقت و الاجهد . و وضع المسألة اساس هذه العملية . يمكن بحث لا يخلو حتما في وقت من الاوقات من تشيئة التفكير و تعييد التفكير العلمى و الفلسفى تؤدى الى اكتشاف قوة التفكير و هو موجود مسبقا عند الشئى و تفحص حظه من معنى لاسيما .

و لكن التفكير وحده لا يكفي فمن واجبنا ان نحصل العلوم و المعارف و هى نوعان : علوم و معارف عامة تعنى فهم ككون و معرفة حقائق الحياة و أخرى خاصة تتصل بمهنة من المهن التى ينحصر الناس فيها .

و يستطيع أن يحول ان من واجبنا ان نجمع بين هذين النوعين من المعرفة بحيث ان يسير بالنسبة لكل شئ ، فنعرف مبادئ العلوم و الاداب و انفسه و نفس و انفس علم الاجساد . و يجب ان نتخصص في مهنة من المهن و ندرس العلوم المتصلة بها دراسة وافية . و بهذا نجمع بين الثقافة العامة و التعليم المهنى . و معناه السريعة في الوقت الحاضر هى النظر في التوفيق بينهما . ويمكن أن يقال بوجه الاجمال ان مرحلة التعليم الثانوى هى مرحلة الثقافة العامة التى تهتم بكوين الفرد و تزويده

بالمعلومات العامة الضرورية لفهم الكون والحياة • أم التعليم المهني
فمكثته التعليم الجامعي والمدارس الفنية المتوسطة •

واجبنا نحو حياة التحارب الجمالية .

نحن نأمل الحمل الطبيعي والصبي وروح اله ونعد التحارب الحماية
عنصرا أساسيا من عناصر الحياة الانسانية العليا •

ووحنا اراء الحدا القصة هو أن يجمعها جزء من حيات العاديه وأن
يسير بعملية التدوين والانشاح الحمل في طريق التقدم والرفق في هذا
يعاون على تحقيق اداب الانسانية العبد •

وربما كان كبر حصا في الحدا مقربة هو اعجز عن تدوين المسير
للاثر القصة من سور وقلام وقصص ومسرحيات • وقد أدى هذا بطبيعة
الحب الى اعجز عن المسير من انواع الفنون والآداب كما أدى أيضا الى
العجز المطلق من تقدير المسير للاثار الفنية والأدبية وتحديد طبقاتها
ومرلها في عالم الحدا •

وقد أدى هذا نفس الحدا في ثقافتنا الجمالية الى أضرار فادحة • فقد
احد المصورون والفنانون • كتب القصص الى اثاره الفريزة الجنسية
من قرب أو بعد وحملوا الجماهير على أن يظنوا أن هذا هو الفن
الصحيح • وفي غيره هذه المعوصي من الحمل الكلاسيكي كما سي
الرائع من عناصر الطبيعة والواقف الاستثنائية وعبر ذلك من صروب
التجارب الفنية النبيلة •

وأهم راسب أن المدرسة المصرية لم تأخذ على عاتقها الى اليوم
تدرب الناشئ على التذوق المستنير للفنون والآداب ولم تحاول أن
تعطوهم فكره عن معنى الجمال وطبقاته •

ومهم يكن من أمر فلا بد للفرد أن يسير في معنى الجمال وأنواع
استحارب جماعه ومبشاته وأن يسعين بهذه الثقافة على توجيه حياته
الجمالية وتذوقه للفنون والآداب •

واجباتنا الدينية :

تمتاز نظرية الكمال الحديثة بأنها أوسع أفق وأرحب صدرا مما سبقها من النظريات فهي لا تعارض أرسطو في أن الخير الإنسان هو كمال التفكير وحده ولكنها تعد الدوق والعبد من الأعمال العقلية والروحية وخواص الداب الانسية وتصمهما الى قائمة الواجب الانسانية العليا . وهي كذلك تتسكّر ما يذهب اليه المنقشون من كب العرائر الحسية وتصر على أن الكمال لا يتم الا بإرضائها ولكن موقفها من الواجبات الدينية والأساس الفلسفي الذي تستند اليه في ذلك .

نظرية الكمال الحديثة تعترف بأن فيما دواعي نفسية تدفع الى الحياة الدينية وأنه من الواجب ارضاء هذه الدواعي وتعترف أيضا بصحة القيم الدينية فترى فلسفة الدين والمباحث السكروحة الحديثة أنه من الممكن أن يقع اتصال بين العبد والرب وأن هذا الاتصال مصدر سعادته نفسية لكل من يصل اليه وأنه يمدد بالقوه واسصرة الى تعبسا على مواجهة مشاكل الحياة .

والنتيجة المطلقية لهذا الموقف واضحة ، فلا بد من ارضاء النزعات الدينية التي تترع الى العبادة والاتصال بالله والرفى بها . ولا بد من الاعتراف بالقيم الدينية وجعلها هدفا لحياتنا الروحية .

نظرية الكمال الحديثة ادن تعترف بوجوب العبادة والهدف الدينى الذى يرمى اليه وترى كل ذلك ضروريا لتحقيق الذات .

الواجبات الفردية بوجه عام :

نستطع أن نجمع الأخلاق الفردية فى كلمة واحدة وهي (كن انسانا) ولن نستطيع المرء أن يجعل من نفسه انسانا اذا وقع تحت سلطان الفرائز الحسية واستولى عليه حب النذاب فانه اذاك يسير فى طريقه الى الحيوانية لا الانسانية ولكن لا بد له من ارضاء دواعيه الحيوانية

وتحقيق انفس الحسية التي تدفع اليها والا نزل به الضعف وقعد به العجز
عن الوصول الى المستوى الانساني الرفيع •

• هذا نسي له أن يسيطر على غرائزه الحوائية وسلك سبيل الاعتدال
في ارضائها فعليه أن يعيش كإنسان يفكر ويتذوق ويعبد ويخدم المجتمع
الذي ينتسب اليه •

ولا شك أن تحقيق هذا المثل الأعلى يحتاج الى مجهود شاق ولا سبيل
الى الاحتفاظ به الا بسبل الجهد المواصل في ازالة الحياة الحسية
والاقتصادية منزلها ورفع الحياة العقلية والروحية الى مكانها الرفيع في
حياتنا اليومية •

الواجبات الاجتماعية :

• مهمة الأخلاق الاجتماعية تحديد واجباتنا نحو غيرنا •

ويمكن أن ننظر اليها من جهتين :

١ — من الجهة العامة تكون المهمة تحديد واجباتنا نحو ؟ مثلاً من
الناس كائناتنا من كانوا •

٢ — ومن الجهة الخاصة يضيق الطاق وتصبح المهمة تحديد واجباتنا
نحو من يشرك معنا في عضوية جماعة خاصة كالأسرة مثلاً •

وسبباً بدراسة الواجبات الاجتماعية العامة فنحدد واجباتنا نحو
الإنسان بصورة عامة •

هذا ونحلف الأخلاق الاجتماعية فيما بينها من ناحية طبيعتها ودرجة
فوقه الالزام فيها • فهناك واجبات العدل وهي الواجبات التي تطلب منا
الامتناع عن الحاق الضرر بالغير أما واجبات الاحسان فهي التي تطلب
عمل الخير للغير •

أساس الواجبات الاجتماعية .

ولا بد لنا قبل دراسة الواجبات الاجتماعية دراسة تمهيدية أن نحدد أساسها النظري وهي مهمة لا أد محب الآد سهلة هنة . فقد قررنا فيما سبق أن العنبرن يرون أن أساس الأخلاق عام هو رعاية العليا أو الخير الاسمانى . وقد يصح لنا فيما سبق أن الخير الاسمانى على الواجبات فردية خاصة . وهو كذلك بمعنى على الواجبات الاجتماعية بجميع أنواعها . ولكن صلة الخير الأعلى بالواجبات الاجتماعية تختلف بعض الاختلاف من صفة الأخلاق الخاصة فهو يترتب على الواجبات خاصة مباشرة أما الواجبات الاجتماعية فترتب على ثبوت الحقوق الأساسية ويكفى أن يذكر الانسان أن واجباً ، إذن ليس إلا احكام حقوق الانسان ليدونه انقوى وصحاً ويدرك أن أساس الأخلاق الاجتماعية المنشأ هو نظرية الحقوق وأساسه من ضرورى لمن يدرس الأخلاق الاجتماعية أن يسمخص الحقوق الأساسية . يعرف أساسها ومدى كل واحد منها .

ورعاية . اجمالاً يرون أن الخير الأعلى أساس الحقوق الأساسية على خلاف أنواعها . فانه اذا كانت مهمة وواحداً في هذه الحقبة تحقيق خير الانسان كان من طبعى أن يكون لها الحق في كل شروط والظروف الضرورية لتحقيقه . والمثل والتجربة يدلان على أن الحقوق شروط ضرورية لتحقيق الهدف الأعلى لتحقيق الإنسانية . وبدون حق احده وحرية فكر والعمل وغيرها من الحقوق يصح من المنسحل على الفرد أن يتفرغ لتحقيق الخير الانساني الأعلى .

والحرية هـ تؤيد النظر . ولعل أهم التجارب الانسانية هـ هي حالة رقيق الأرض في العصور الموسطه فان تحرر هؤلاء النساء من حقوقهم جعلهم أداة طيعة في أيدي طبقة الأشراف وحال سهم وبين انقراض الرعاية بأجسامهم وعقولهم وتحقيق دواتهم . جعل تحقيق الهدف الأخلاقى الأعلى عسيراً أو مستحيلاً .

الحقوق الأساسية إذا ضرورة لا يمكن تحقيق الهدف الأعلى للحياة
الإنسانية . وقد كان هذا الشعور أساس الثورات التحريرية التي قامت
لرد الحقوق المسلوبة .

فكرة الحقوق إذا تقوم على أساس أخير الأعلى ولكنها أيضا تملئ
فكرة الواجبات الاجتماعية . فإذا صح أن للإنسان الحق في الحياة والحرية
كان من واجب الناس أن يحترموا حقه في الحياة وفي الحرية . وإجمال
القول أن الحقوق أساس الواجبات وأن هناك واجبا اجتماعيا إزاء كل
حق إنساني .

أنواع الواجبات الاجتماعية :

بمبدأ بعد هذه المقدمة أن تدرك أن هناك أنواعا من الواجبات
الاجتماعية بعدد أنواع الحقوق . وسنعرض الحقوق والواجبات المقابلة
لها في حدود مهمتنا الخاصة .

حق الحياة :

وأول الحقوق التي تملكها الشخصية الإنسانية حق الحياة وهذا
الحق يرض علينا واجب احترام حياة الغير .

ولكن هناك حالات تحول لنا الأخلاق فيها ألا نحترم حياة الغير وذلك
كحالة الدفاع المشروع .

وببطل بحق الحياة الحق في وسائل الحياة لأنه لا فائدة في حق
الحياة إذا لم يجد المرء وسائل الحياة .

ويبدو لنا هذا الحق أول ما يبدو في صورة حق العمل . فكل رجل
صحيح الجسم يجب أن يجد عملا وأن يحصل من وراء هذا العمل على
ما يكفي لئلا تله حياة مرضية .

وبمبدأ حق العمل قد نادت به ثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا فأقيمت في
الحال مصانع لتعطى العمل للمتعطلين ولكن هذه المحاولة لم تنجح لأن

المصانع أدبرت دارة سيئة • ولكن هذا لا يعنى أننا يجب أن تنبذ مبدأ حق العمل •

ومهد نكن من أمر فعلى المجتمع أن يعترف بمسئوليته إزاء معطلين • عليه أن يجد لهم عملاً أو يدفع لهم معونة تمكنهم هم وأسرهم من حياة فهذا واجب اجتماعى لا يصح التخلي عنه • وقد قطعت الأمم رأورية والأمريكية شوطاً واسعاً فى هذا المضمار وبقي أن يدرك المجتمع أقصى أهمية هذا الواجب الاجتماعى الخطير ويعمل على تحسنه بصورة فعالة •

وهناك نواع أخرى من يعوز بهدد حق حياته بهذا واستلحا • هناك أولئك الذين لا يستطيعون العمل بسبب الضعف والمرضى كالشيوخ والمرضى والامراض قدما كن هؤلاء لا يملكون وسائل إعجابه فعلى عائق المجتمع تقع واجب معونه بهم عليه أن يقوم إراءهم بواجب المعونة •

وبالاجمال فحق الحياة يلقى على عائق كل فرد واجب احرام حياة الآخرين كما يلقى على عائق البدوة واجب توفير العمل لمعاشهم وتقديم المعونة للعاجزين •

ويتصل بحق الحياة حق الصحة وهذا يفرض غلب واجب الاحرام لصحة غيرنا ونضع على كاهل المجتمع واجب السهر على الصحة العامة واتخاذ الوسائل الضرورية لحمايتها •

وحق احرام صحة الغير يلزمنا بالعناية بصحتها الخاصة حتى لا يسرب المرض الى سوانا ويحتم علينا اذا أصبنا بمرض معد أن نأخذ الاحتياطات الضرورية لمنع العدوى من طريق الملامسة أو الوراثة •

حق حرية الفكر والعمل :

حق الحرية يشمل حرية التفكير وحرية العمل •

وحرية التفكير عبارة غير دقيقة فلا يستطيع أحد أن يسلبها حرية التفكير الداخلى الذى لم يصل بعد الى حد التعبير • حرية التفكير اذا

يجب أن تعني حرية التعبير عن الفكر ونشره بالقول أو الكتابة أو العمل
فقد كانت هذه الحرية محرمة على الأفراد قرونا متطاولة وكان المجتمع
يعتقد أن له الحق في أن يفرض على أعضائه عقائد دينية وسياسية
وفلسفية خاصة بل قد فرض أحيانا عقائد علمية معينة . وكانت السلطة
السياسية تعاقب من يخالف هذه العقائد وكثيرا ما كن هذا بتحريض
السلطة الدينية .

ولكن الحق في حرية التفكير لم يلبث أن ظهرت طلائعه ثم توطدت
دعائمه فقد بدأ الناس بإسماح آراءه بالنسبة للآراء المخالفة للعقائد
القديمة .

والاعضاء عمن يخالف الآراء التي تؤمن بها أكثرية المجتمع حتى
انتهى الأمر بإعلان الحرية الفكرية كحق إنساني مصون في ثوره سنة
١٧٨٩ بفرنسا .

ولحق حرية التفكير من السحية العملية حدود يجب أن يفهم عندها .
فيجب أن نكون واقعيين وأن نعترف بأنه ليس لأكثر الناس في المجتمع
الحاصر عقول قد وصلت في تكوينها الى درجة تستطيع معها أن تدرك
الحق في كل مسألة . ومن ثم كان من الخطر أن يركوا عرصنة لكل
الأفكار دون حد أو تمييز .

ومن الصعب تحديد رأي الخطر الذي يجب حمايته المجتمع منه
ومع ذلك فمن الممكن أن نقول ان الرأي الخطر هو الرأي الموجه ضد
النظم الاجتماعية الضرورية لسلامة المجتمع نفسه لا ضد وضع سياسي
خاص . . ومن أمثلة ذلك الدسوس الى القوصي أو رفض الحدية .

أما الواجب المقابل لحق حرنا افكرية فهو واضح ومن واجبنا أن
نحترم آراء الغير ولا نحاول سعه من نشرها أو التعبير عنها . وهو واجب
يشارك فيه الفرد والمجتمع معا .

حق حرية العمل :

والى جانب حرية الفكر تأتي حرية العمل • وهى استطاعة الكائن
المفكر أن يفعل ما يشاء بشرط ألا يلحق ضررا بحقوق أمثاله من البشر •
وهذا الحق يتضمن حرية العمل فللفرد أن يعمل أو لا يعمل كما
ينصص حرية اختيار نوع المهنة •

وعد أسيء فهم هذا الحق في ظروف كثيرة فادى ذلك الى أضرار
اجتماعية كبيرة • فقد حيل لكثير من الناس أنه بمجرد انقضاء عهود
الاستعباد وتحرير رقيق الأرض قد أصبح الفرد يسمع بحق حرية العمل
تمتعا كاملا • ولكن هذا لا يمثل الواقع •

صحيح أنه من الممكن أن يعبر العامل من الساحة الطرية مرتبطا
بعقد حر يبادل بمقتضاه عمله بالأجر الذى يتقاضاه ولكن الواقع أن هذه
الحرية كثيرا ما تكون ظاهرة • فعامل الذى لا يملك قوت يومه يضطر
بسبب حاجته وحاجة أسرته الى قبول شروط محقة • ومثل هذا التعاقد
لا يمكن أن يوصف بأنه تعاقد حر بكامل معنى الكلمة •

وليس من الممكن أن ندعى أن كل فرد في المجتمع العاصر يحضر
مهنته بحرية لأن بعض الأعمال موصدة الأبواب في وجوه بعض الناس •
ويجب أن يصم الى حق حرية العمل حق الاصراب وهو الاستطاعة
التي يعترف بها القانون لكل عامل في أية مهنة أن يقطع عن العمل مؤقفا •

الاحسان :

العدل هو احترام الحقوق أما الاحسان وأساسه حب الانسان ويكون
من حب الخير وعمل الخير • وحب الخير هو ارادة الخير للناس وانفراح
لسعادتهم والحزن لآلامهم أما عمل الخير فيكون من عمل كل ما ينظمه
الانسان لخير الناس ، لسعادتهم وكمالهم •

وتقابل كل واحد من وحده العدل وحب من واجبات الاحسان
فالعدل أثر عدد الاعتداء على الناس في مبدئ مخلقة أما الاحسان
فأثر نفع الحق في ذات المبدئ نفسه .

تقابل : احب احراما حبا لله تعالى هو من واحب العدل واجب
من : احب الاحسان وهو سب على حب حبه الغير .

وهذا هو حب احد امور متعددة . من احبه سب على اي احسان
الاشد سب على نفسه سبوا له فحسب به به بحبه أه سب على بها لأشاد
حبه غيره .

وتقابل : احب حبه سب على الغير الذي هو أحد واحب العدل
واحب العمل على حسن سب على من ابشر .

تقابل واحب احراما حبه الفكرة واحب العمل على تشجيع الحرية
الفكرة .

تقابل واحب احراما حبه العمل واحب تشجيع هذه الحرية .

العلاقة بين العدل والاحسان

رأى أن الاحسان من بعض الواجبات العدل كما يقابل الواجب
الواجب الواجب السلي .

وكن هناك رابطة وثيقة وهي أن هناك واجبات كانت تعد قديما من
واحب الاحسان فصار الآن من واجبات العدل كواجب تعويض
صاحب عمل لمعامل الذي أصاب بحادثه في أثناء العمل .

وقد اعتمد بعض الفلاسفة على ما يحدث من تحول الاحسان تدريجيا
الى عدل فرد الاحسان الى العدل وهؤلاء الفلاسفة يجعلون من الاحسان
عدلا تعويضا ومهمة الاحسان عندهم التعويض من الأمور الظالمة التي
يحدثها المجتمع أو الطبيعة فيصيب التعساء من الناس .

ومهما يكن من شيء فقد كانت فكرة الاحسان بمعاد اعداء أسس
الخدمات الاجتماعية المختلفة حسب المستشفيات والملاجئ ودور العيىم
استجابة لعاطفة الاحسان ولا ريب هذه العاطفة تدفع أصحاب القلوب
الكبرى الى تفكير فى افتراء وتقديم كل ضرور المعونة لهم ، ولكن
النزعة الحديثة قد أعطت الموقف صورة جديدة فقد ألقى واجب المعونة
على المجتمع نفسه وتولت الدولة بدلا من الأفراد تقديم المعونة والعناية
بالصحة والبرية واضطرب بدوة فى أداء هذا الواجب الانساني أحدث
الوسائل العلمية •

وكفى بحب أن تدخل هذه الفكرة المدارس على اختلاف صفاتها بعد
الأجل المقبل لهم هذا المدأ والانسان به والعمل على تحصيله ومعاونة
الدولة على النهوض به •



الباب الثاني

مشكلة الشخصية
وتكاملها



الفصل الأول

مشكلة الشخصية وتكاملها^(١)

مقدمة

السلوك النفسى والسلوك الجسمى - السلوك الوطرى والسلوك المكتسب -
اختلاف شخصيات الافراد

السلوك الجسمى والسلوك العقلى :

وقفت فيما سبق على الصلة بين علم النفس والفلسفة ، وعلمت أن علم النفس يدرس سلوك الانسان كمظهر لحياه النفسية ، وتحلى هذه الحياه فى شعورنا بما يجرى حولنا ، وبما يدور فى داخلنا من احساسات وخواطر ، وعندما نمضى فى القراءة والاطلاع لروى ذهننا للعالم ، ونشبع فضولنا للمعرفة ، أو عندما نعضب وتتشاجر ، أو نخاف ونهرب ، أو نحب ونكره ، كما تتجلى عندما نستعيد فى ذهننا صور المحسوسات بعد زوالها ، أو عندما نستذكر الدروس ونسترجع ما حفظناه منها لسجيب على أسئلة الامتحان ، أو عندما نحلم وتخيّل ، ونخترع ونفكر ، وأننى بمبتكرات فنية طريفة ، أو بحلول مختلفة لما يعترضنا فى الحياه اليومية من مصاعب ، أو لما يشيره فكرنا فى نواحي الوجود من مشاكل .

ذلك وكثير غيره مما سيرد ذكره ضروب مختلفة للسلوك النفسى ، وهو يختلف فى مجموعته كما ترى عن السلوك الجسمى الذى تدرسه علوم الحياه ووظائف الأعضاء والطب ، والذى يبدو فى عمليات البناء والهدم ، وفى نشاط الأعضاء والأجهزة المختلفة وما تعرض له من صحة ومرض ،

(١) كتب هذا الباب الاستاذ محمد حسن طائف .

على أن ذلك لا يعنى أن السلوك اسئى يتميز تماما وبفصل عن السلوك
الجسمى ، اد الواقع ان الفاعل يسهما قوى الى حد بعيد ، وحسبك أن
تعلم أن ادخل السرور والأمل على نفس اربض بالقلب يرفع من « روحه
المعوية » ويرحق المصاعف . وربما جعل الشفاء يسيرا ، وأن انفعال
الغضب الشديد يؤدى أحيانا الى انفجار شريد بالمخ وحدوث شلل لبعض
الأعضاء ، هذا سم تؤثر حالات الجسم المختلفة على عقل الانسان ومزاجه ،
كما نلاحظ فى المرضى الذين يسهل اقناعهم بما يعجز عنه وهم فى صحة
وعافية . وفى الممعدس وما يعطب عليهم أحياء من انقباض وتشاؤم .

ولا شك أن ذلك الفاعل اسئى بين سلوكين يلقى كثيرا من الضوء
على طينى النفس والجسم . وبشئ فى نفس الوقت بعض المشاكل
الفلسفية .

السلوك الفطرى والسلوك المكتسب :

وسطيع أن نمر فى السلوك « نحى » ناحية فطرية رثها وتؤديها باتقان
دون تعلم ، كطهرتى الرصاعة والامومة وغيرها من أساليب السلوك
السيطة والمعقدة التى سبأتى الكلام عنها فيما بعد ، وناحية مكتسبة
نمتصها بتدرج من البيئة . كالصاف والنظام والصدق ، وشئ أنواع
السلوك الذى تتلقاه فى المنزل والمدرسة والمجتمع .

وعسر جدا وضع حد فصل دس بين نحى الفطرة والاكتساب فى حياة
الاسر . والعب أن تكون الفطرة مجرد استعداد مشترك فيه الأفراد
مع اختلاف فى الدرجة كثير أو قليل ، ثم تأتى البيئة بما فيها من حياة
اجتماعية فتقوى من ذلك الاستعداد أو تضعفه ، وتسمح له بالظهور على
ذلك النحو أو ذلك . بل وتصيف اله استعدادات أخرى وميولا كثيرة ،
فالناس مثلا مستعدون « عطرة (١) لأن يحاموا ويهربوا من كل ما يجدون
فيه خطرا على حياتهم . ولكن بيئة عداء من ذلك السلوك وهذبته فى

(١) فى رأى ماكسويل

الأفراد ونوعت من مشيراته وأساليب اتباعه ، حتى أصبح ما يحيف الصغير أسلوب الخوف والهرب لدى الناس متباينا حسب ظروفهم ومستوياتهم ، وأصبحت لدى البعض ميول أو عواطف مكتسبة تدور حول الخير والحق والعدل والواجب ، وتحملهم على الخوف والنفور والهيب من كل مالا يتفق وهذه المعاني التي بحبونها ويغارون عليها ...

هذا وتساعدنا دراسة الحشرات كالنمل والحل ، وحيوان الراعى كالقط والكب والقرد ، ودراسة الطفل والانس عبر الممدن وفادى العقل من المرضى ، على تعرف حدود السلوك الفطرى وتبين صيغته الحاصه ، ذلك أن العقل والحياة الاجتماعية لدى الانسان يلعبان دورا كبيرا في (الملور) سلوكه وتعديبه وتهذيبه ، وبذلك ارتقى وما زال يرتقى في سلم الكائنات .

اختلاف شخصيات الأفراد :

وكما أننا نحله ، كأفراد من حيث الصورة الحسية التي يميز كلامنا بسمات مادية خاصة ، كذلك نحن نحلف من حيث الصفات النفسية التي تطبع كلامنا بطابع خاص ، وليست « شخصية » الفرد في النهاية الا ذلك « الكل » المكون من الجسم والنفس بما فيهما من فطرة واكتساب على السواء ، وبدن يمكن أن نعتبر دراسنها بؤرة تلتقي فيها الأضواء الكثيرة التي يلقيها علم النفس على شتى العناصر المكونة لذلك « الكل » بامتزاجها الدقيق وتفاعلها الشامل .

ونحطى كثيرا اذا حاولنا الحكم على شخصية فرد من الأفراد عن طريق مظهره الخارجى ، أو حظه في الحياة ، أو أثره فينا ، إذ أن ذلك وحده لا يكفي ، ولا بد الى جانبه من دراسة تحليلية طويلة معقدة تساول الشكل والحركة ، والسلوك بجميع استعداداته ، والآمال والتحارب التي مر بها ، ورأيه في نفسه ، ورأى الناس فيه ، وما هو ميسر في الواقع ، ثم تركيب

هذه العناصر جميعا في وحدة شاملة يفقد كل عنصر فيها داتيته الخاصة ليندمج في ذلك الكل الواحد اثبات الذي هو زيد أو عمرو من الناس •
وسندرس في الفصول القادمة بعض العناصر الفطرية والمكتسبة المكونة للشخصية ، وسعود في الفصل الآخر لاسكمان الموضوع ، وفي الجدول التالي تخطيط عام مركز لمكونات الشخصية •



ملحوظة :

سيرد في الأبواب المختلفة التالية شرح مطول أو مركز عن كل ناحية من نواحي هذا الجدول •

الفصل الثاني

تمهيد

(١) الشعور

الشعور ومداه ودرجته - شوره وإيهام - اللا شعور

الشعور ومظاهره الثلاثة :

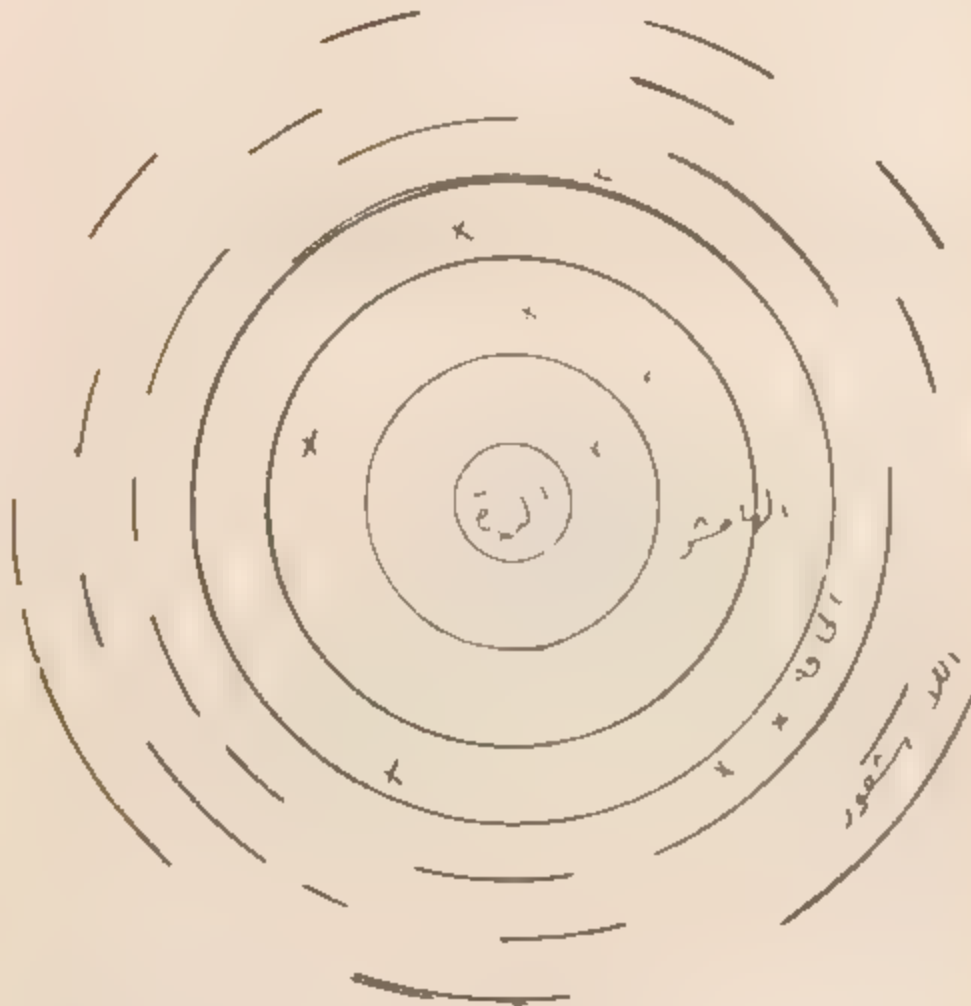
يختلف الإنسان من الحيوان والنبات في نواحي كثيرة منها شعوره بوجوده ، وبوجود غيره ، وبوجوده في حيزه ، وبما يقع في حيزه من خواطر ومشاعر وإحساسات . ما الحيوان فلا يرقى في شعوره إلى مستوى الإنسان (١) .

ويسبب الشعور كذا من المدد في حياة الإنسان وبمروحه بين القوة والضعف ، ولا شك في ذلك . وقد وجدنا لحيته من خطاته لا استطاع أن يميز فيها ثلاثة مظاهر مختلفة من حيث الإدراك والتوجدان والروع . وذلك مضافاً إلى ما يروى ، بمدد غير قابل يدركه ، وبفعل مبرورين لمدومه ، وبسرعة متناهية وإسراع به .

وبما في هذه المظاهر ونشأت دلتها في حياتها ، وتعلب أحدها على أحياناً فيضعف شعوره بمتغيرين الآخرين ، ويعظم حتى العلماء السلوك على أساس هذه المظاهر الثلاثة ، فمنه سلوك إدراكي كالمتفكر ، وسلوك

١ - نظراً لامتداد المدد في حياة الإنسان ، وبمروحه بين القوة والضعف ، ولا شك في ذلك . وقد وجدنا لحيته من خطاته لا استطاع أن يميز فيها ثلاثة مظاهر مختلفة من حيث الإدراك والتوجدان والروع . وذلك مضافاً إلى ما يروى ، بمدد غير قابل يدركه ، وبفعل مبرورين لمدومه ، وبسرعة متناهية وإسراع به .

وجداني كخوف والعصب والحب والبغض ، وسلوك نزوعي كاللقيد ،
ولكن ينبغي أن نلاحظ دائما أن السلوك الواحد وإن بدا ادراكيا أو
وجدانيا أو بروعي فإن عوامل كثيرة تتعاون في اظهاره وتحديدده ،
فالطالب الذي يحب على أسئلة الامتحان مثلا يعمل عملا ادراكيا في الغالب ،
ولكنه قد يكون مدفوعا اليه بعوامل السيطرة وحب الوالدين والأساتذة
والخوف من العقاب وو . . الخ •



(شكل ١)

البؤرة والهامش .

وكلما تركز شعور في شيء محسوس أو فكرة كلما كان هذا الشيء أو تلك الفكرة في « البؤرة » . أما المحسوسات والأفكار الأخرى فإيها تكون من هذه البؤرة على أبعاد مختلفة . ونكون درجتها من الوضوح متفقة مع هذه الأبعاد . ولكنها تعبر على أية حال في (هامش الشعور) ، وتظل قابلة لأن تنتقل من مكانها في الهامش إلى البؤرة .

مثال : يعتبر درس الأستاذ في بؤرة شعورك مدمم مضرراً إليه استراة تاماً ، ويعتبر زملاؤك في هامش الشعور . ولكن إذا وقف أحدهم يسأل الأستاذ عن شيء فإنه سرعان ما يحل بالبؤرة بدلاً من الدرس . وإذا حطرت في دهنت ذكرى هامة أثناء سؤال زميلك فإيها تأخذ مكانها في البؤرة مثل ونحى زميلك عنها . وهكذا .

اللاشعور :

على حافة الهامش يبدأ (اللاشعور) أعمق المحلقة . وما مرسب أو مكب فيه من مواقف وذكريات تضطربنا الحياء إلى تحجبها عن (الوعي) . لأنها تؤلم أو لا تتفق مع آداب المجتمع ومبادئه . وبعض هذه الرواسب سطحي يمكن تذكره بسهولة . وبعضها الآخر بعيد العور . لا يكذب يبدو في غير الأحلام ، وفلنك اللسان ، والسلوك غير المقهور . وهي في أعماق اللاشعور كالتماسيح في قاع النهر لا يشعر به أحد . ولكنه تصرف الماء من آن لآخر بدببه الضخم ضرباً عنيفاً يبدو أثره في السطح ، وهو التحليل النفسي الذي يكشف عن هذه الناحية وما فيها من ذكريات أو (عقد) تؤثر في السلوك وتعرضه للانحراف كما سترى في الفصل العاشر . (أنظر شكل ١)

(٢) السلوك الفطرى

السلوك الفطرى — الفعل المنعكس

السلوك الفطرى :

يقتب الإشارة الى السلوك الفطرى ، وهو موارثه عن النوع ، وما يظهر فيها جميعا دون تعلم سواء كان ظهوره عقب الولادة مباشرة كالرضاعة ، أم بعدد زمن قليل أو كثر كالسطرة والاتجاه نحو الحسن الآخر .

ويوجد بجانب هذا السلوك الفطرى العام في أفراد النوع استعدادات وراثته خاصة تصل الى الأفراد من الوالدين أو بعض الأجداد كارتفاع مستوى الذكاء أو الاستعداد الموسيقى والرياضى .

ويصل السلوك الفطرى السلوك المكتسب ، ويمثل في الاستعدادات والميول الكثيرة المختلفة التى تكسبها اياها الوراثة المتنوعة لى سر بها كالمعداد والموطف ، ويعطى الكثيرون من علماء النفس لهذا الجانب من السلوك أهمية كبرى ، ويعتبر بعضهم السلوك الفطرى — ان وجد — مجرد استعداد عامض يظهره البيئة وتحدده أو تصفمه .

الفعل المنعكس

ونسط أنواع السلوك الفطرى ما يعرف بالفعل المنعكس ، ويتمثل في هذه الحركة الآتية الاصطورية السريعة التى يتعد بها الأصبع اذا ما لامس حسما ملتها ، أو حركة الجفن اذا ما أوشك جسم غريب أن يؤذى العين ، وعماد هذه الحركة الأعصاب الحسية والحركية المتصلة ، بمراكز النخاع الشوكى ، وعينها كما ترى حماية الأعضاء أو أحزائها من الخطر .

ويسمى تسع دائرة التعديل في الأفعال الفطرية الأكثر تعقيدا كما سيرد فيما بعد ، اذا بهذا الفعل لا يسمح بغير تعديل طفيف اكتشفه ، طبيب الروسي (بفلوف) حينما كان يدرس افراز الغدد في الحيوان ساعة تقديم الغذاء . - وهو فعل معكس عادي - وحلاصة ذلك التعديل أنه اذا تكرر اصطحاب مشر صناعي للمشر الطبيعي عدة مرات فانه يكتب نفسه ويصبح كافيا وحده للحصول على الاستجابة المطلوبة . فاذا تكرر مثلا دق الباقوس وقت تقديم الغذاء للكلب ، فان عدد الجهاز الهضمي فيه تصبح مستعدة لافراز اللعاب والعصارات بمجرد سماع الباقوس وحده .

وهذا الفعل المعكس الشرطي أساس تدريب الحيوانات في الملاهي على فوائده من الحركات لمعية كرفص ، رؤور على نعمت الموسيقى . وبه يستطيع أن تفهم بعض نواحي سلوك المرتبطة به (١) ، ولكنه لا يستطيع ليعبر السلوك الانساني كنه كنه زعمه (المدرسة السلوكية) (٢) ، وكما سنرى في الفصول اعلمه من السلوك الفطري المعقد والسلوك المكتسب على السواء .

١ - مثل هذه طفل يرى احباءه الذين ينفذ بعض الاشياء ويحب الاشارة اليه ، لانه لا يستطيع ان يذكر احباءه بغير رؤيته . ولكنه من احبها .
٢ - سيد ولسون ، وسميع شهيد واسعة في امريكا . وفي رد استود بلانك اممكة ومفهوم عنه من نواحي نفس . وان مكدوجن من جون مكدوجن . ولسون احب فيه وير ولسون في اشارة اسم راء لاسن حيد مسيو امم مكدوجن . راء ولسون . ونجد لست كذلك في راء مكدوجن لدى نفعه راء كثيرا للعمل النفسي الداخلي . يد يصح هذه الحركة او مقاومتها كما نجد لدى لقراء اليهود

الفصل الثالث

لقرآن

النظرية العرضية — تعريف ماكدوجل — عددها — صفاتها — مدخلها —
عددها — الأبعاد والأعلاء — حركتها

النظرية العرضية

تستند مدرسة ماكدوجل Medougl في قولها بالعرائر كدوافع
فطرية معدده لسلوك الاسامي الى فلسفة عتيه تزعم ان الكائنات مسرة
لحقيق أغراض مرسومه سواء شرب بها أم لم شرب . ويدتد سجنها
الطبيعه بدوافع أو استعدادات تحقق بها هذه الأغراض وكأنها مسوفة اليها
سوقا .

وأظهر ما يتجلى ذلك في الحشرات ثم في الحيوانات الأرقى . أما الانسان
فقلبت فيه الاستعدادات المكتسبة دورا كبيرا بعدل هذه اساحة النظرية
أيما تعديل .

وكمثال بارز للسلوك الغريزي نقول : ان بعض الطليبه بهوى ربية
دوده المز ، فيحضرونها كبيرة ناصجة ، ويطعمونها بأوراق الوب بضعة
أيام ، ثم لا يلبثوا أن يجدوها تكف عن العداء . وتنسج حول جسمها شرفة
تحفى فيها أبنما . ثم تخرج منها فراشات تلتقى ببعضها . ثم تضع الابات
نويصها . وتموت الفراشات جميعا . وبعدئذ تسجل ابويضات الي يرفات
صغيرة لا تلبث أن تنمو وتصبح ديدانا تعاود سيرة الديدان السابقة في
العداء وتنسج الشرائق . والالتقاء . ووضع البويضات ، كأما تسعى جميعا
دون تعلم الي تحقيق هدف بعيد واحد هو بقاء النوع .

ومثل ذلك السلوك يمكن أن يشاهد في النمل والنحل والاسماك
والطيور المهاجرة ، بل وفي الحيوان الراقى مع بعض التعديل الطفيف الذي

لا يشوه الجوهر في قليل ولا كثير . ثم في اطفال والاسنان المتوحش
والانسان الراقى مع المرونة (والقاسية) الكبيرة للتعديل .

تعريف ماكدوجل .

ولهذا يعرف ماكدوجل (العريضة) بأنها استعداد فئري جسمي نفسي
بدفع الكائن الحي لأن يدرك شيئا خاصا ، وينفعل حياله انفعالا خاصا ،
ثم يزع أو يشعر على الأقل حياله بالرغبة في الخروج منزعاً خاصاً .

مثال ذلك ادراك النط للكلب وخوفه منه ومحاولته الهرب . أو ادراكك
لاهانة موجهة اليك من رئيسك ، وغضبك ، ونزوعك للرد عليها بالقول
أو بالفعل ، وقد تمثل العاقبة اذا اسجبت لنزوعك فتشقق منها وتعذل
عن الرد ، ولذلك ليس وقوع النزوع بالفعل أمراً محتوماً .

عدد الفرائز :

وقد اختلف العلماء في عدد هذه الفرائز وطبيعتها ، فبينما يحدها عدد
وليم جسمي اثنين وثلاثين غريزة بينها الغيرة والخل والظام ، اذا بها
عند ثورنديك اثنين وأربعين منها البكاء والسعال والاسلاع .

وبينما نجدها عند « فرويد » تخدم غريزه واحدة مسيطرة هي الغريزة
الجنسية ، اذا بها عند أدلر تدور في فلك غريزة أخرى هي غريزة السيطرة .
أما ماكدوجل فقد جعلها أربع عشرة غريزة لكل منها انفعال خاص
يميزها ، وهي :

١ — الوالدية	وانفعالها الحنو
٢ — الاسطلاع	وانفعالها التعجب
٣ — الهرب	وانفعالها الخوف
٤ — المقاتلة	وانفعالها الغضب
٥ — النفور	وانفعالها الاشتزاز

٦ - البحث عن الطعام	وانفعالها الجوع
٧ - الحسية	وانفعالها الشهوة
٨ - الاستغاثة	وانفعالها الشعور بالضعف
٩ - السيطرة	وانفعالها الزهو
١٠ - الخضوع	وانفعالها الخضوع والاستكانة
١١ - التملك	وانفعالها حب الملكية
١٢ - الحل والتركيب	وانفعالها حب العمل
١٣ - الاحتشاع	وانفعالها الشعور بالوحدة
١٤ - الضحك	وانفعالها التسلية والمرح

على أنه يضاف في أخر اسمه هذه العرائز أربع أخرى هي : الراحة ، والنوم ، والجماعة ، ومجموعة عرائز تتصل بحاجات الجسم كالسعال وعنده .

• يستلزم أن يضاف في هذه عرائز ما يخدم الفرد كالهرب والسيطرة وغيرهما . وما يخدم نوع كالوالدية والحسية ، وما يخدم الجماعة كالاحتشاع والتسلية . ما يعمل في خدمة الفرد والنوع والجماعة معا كالخوف وعنده .

صفاتها

ولهذه عرائز صفات أهمها

- ١ - سيطرة . هي لها غير مكسبة .
- ٢ - انوسية . هي توحيد في جميع أفراد النوع الواحد وتسمى الأنواع من عصبها .
- ٣ - شدة : يعكس الاستعدادات المكتسبة التي يمكن زوالها أو ابدالها بغيرها .
- ٤ - اعماء : كالحلقة التي لا تقطع عن وضع العسل في خلية مثقوبة ، ولا تكف عن مطاردة من يقرب منها وليسعة لسعة فيها هلاكها .

- ٥ - الظهور على مراحل : كارتصاعة سي ، تاتر عند الميزد .
والاجتماعية والجنسية اللتين تطهران قبل بعد .
- ٦ - وجود مظاهر الشعور الثلاثة واضحة في كل منها .
- ٧ - تميز كل عريضة بانفعال خاص كالغضب في المشاتلة والخوف
في الهرب .
- ٨ - القابلية للتعديل كلما ارتقى الحيوان ، وفي المظهرين الادراكي
والنزوعي على الخصوص .

مناقشة العرائر

وشك بعض العلماء في فطرية كل هذا العدد من العرائر ، ويحد من
اشيائه ما تشكك ، نعره امكبة مثلا بدخنها بعض البائل التي
تجب حده مشددة ، مثل عريضة امكبة سكرها اسلاء الدائم بين بعض
القبائل غير محبته ، ثم هناك امس لا اثر لفسطه سدهم ، وليس
لا يسلون للاندياح في انجهم ، ولو كتب هذه العرائر فطرية وسمة في
النوع كله كما يقول ماكدوجل ، يمكن ان يحد لها فواهر كثيرة تعدها .
واذا كتب نظرية ماكدوجل بعيد على ، اعانه ، كمدف فلسفي ،
فان بعض المذاهب الفلسفية الاخرى لا ترضى عن هذا مذهب في كثير
ولا قليل (١)

والظاهر ان اشياء بعض بعض سلوكه من اسينة حوته ، ويحدده
ويلصق به ، حتى ليخيل اليانا ان ذلك السلوك طبع فيه موروث .
مع كل فقد نظرية اطور وسلسل الكتابات الكثير من الضوء
على هذه الناحية في سلوك الحيوان على الخصوص ، وسواء وجدت
الكائنات في المبدأ ومضت تكافح الطبيعة ، وتكيف مع السنة ، وسارع
البقاء بغير هذه الدوافع ، ثم اكسب اصالح للبقاء منها طائفة من النزعات
والحركات ترسب فيه بضي الزمن وورثها للاجل من بعده ، أو وجدت

١ - وذلك شأن المذهب الفلسفي ذاته ان لا يبر .

هذه المدافع مع الكائنات من المبدأ . لتضمن لها استمرار الحياة وبقاء النوع . واسف في أسلاف من جيل الى جيل . سواء صح هذا الرأي أو دالك . فلا شك أن تعريفه فرص لا سبيل الى الاستعناء عنه في أغلب سلوك الحيوان . وفي بعض نواحي السلوك (١) الانساني ، وعاية ماهاك بالنسبة للانسان أن الفريضة عنده استعداد عام غامض مرن قابل للتعديل الى حد بعيد . وأن البيئة تحور كثيرا في هذا الاستعداد وتحاربه أحيانا وتنصر عليه بما تمد الانسان به من عواطف وعادات كما نرى في حياة بعض اربابر والمتصوفة الذين يصرفون عن الملكية والجس . ويهون أنفسهم في المعادة وأداء الخير . ومن أجل هذا كان الخلاف بين سلوك الأفراد والشخصيات واسع الأطراف . وكانت أساليب هذا السلوك دلغة التباين والسوع . وحدث على خلاف الحيوان الذي تضاعف فيه الفروق بين أفراد أنواعه وتتقارب أساليب السلوك الى حد كبير .

تعديل الفرز .

ومظاهر تعديل لدى الحيوان ايرافى والاسان كثيرة . فمن حيث المثير نجد القطر الذي تفرع من صججه موشى الربف عندما تسمعه لأول مرة . يصيح شك مأوى لا يحيفها أن تسير في الطريق لى جانبه . والطور اى نجبا في حرية مهجورة لا يحفيها الاسان عندما تراه كذلك لأول مرة ، ولكنها لا تلت أن تحاف وتفرع من رؤيته اذا ما أخذ في سيده وقلها . وساعد العقل الذي المصور الانسان على تعديل واسع المدى في هذه ناحية . ولماذا يحلف المشراب بين صغير والكس . والجاهل والمعلم . ورحل الدنيا المقبل عليها ، والفيلسوف الزاهد فيها .

ومن حيث الوجدان نجد الاسان قادرا على تعديل مطهره الانفعالى الخارجى وفق الظروف والاحوال . فقد يكون حزينا وبطهر المرح ، وساخطا ويبدو راضيا . وحائف وسكلف مع ذلك الشجاعة والثبات . مما

(١) كالرضاعة والامومة والاتجاه الجس .

لا ينطلي أحيانا على دوى القرامسة من الناس ، ومما تكشفه بعض الأجهزة الحساسة الدقيقة .

وأما من حيث لزوع فمجان السعدى فيه أوسع من أن يحدد ، إذ تسمح مرونة اعرائى لدى الاسد وبعض حيوان بتعدد أساليب ميوعة ومنظوره فى الاشع اى حد كبر كما برى فى الحيوانات رافعه الى بعض بعض ادراكها وبروحها على اسواء . وكما نرى فى حداد المنحصره سى تعمل فيها عزبه لاستطلاع فى خدمه المعلم بدلا من أفهم المحدود لدى الحيوان والطفل ، وعزيره سيطره فى لاستار على الطبيعه وانفس بدلا من مسواها الأدهى لدى البعض . وعزبه الفصل فى السفس الشريف والهاء بدلا من السسك المادى . وعزبه الهرب فى الفور من الرذائل الخلقية واحوف من البردى فهى بدلا من رافى المسادى الصنف الذى لا تتعداه عند الحيوان . . .

الابدال والاعـلاء

ويشبه الأستاذ (طمسن) THOMSON الغرائى سهر مدعى . والقود والحواجز التى حتمتها الحياة الاجتماعية ووضعتها أمه اعرائى سد صحم يعترض مجرى النهر ، فماذا يحدث اذا تعصفت هذه القيود ومى السد أمم المياه المتدفقة مصمتا لا منافذ فيه ؟

هناك احتمالات ثلاثة :

١ — اما أن تدفع المياه بشده ويحسم السد . أو تعلق فوقه ونهيم على الحاسى . كما يحدث لدى افراد مدس لا يعبأون بحرف ولا قانون فى الجرائم الخلقية والقانونية على السواء .

٢ — واما أن يجلى الصراع بين الماء مدقق واحتاجر عن فواب خفة آسة ينسرب فيها الماء من حب اسسد ، والمجمع ملىء هذه الأساليب الموهبة الحادنه التى نجا ايها بعض افراد ليسروا نزوعهم الحفى الحائر الذى لا يقره اعرف أو اقانون .

٣ - وأما أن يكون الحاحز من القوة وعمق الأساس ، و الماء من التدفق
ووفرة ، بحيث تظل المعركة قائمه ، ويشد الفوران وتكثر
الدوامات ، وليس ذلك مايطبع الا على حساب الصحة النفسية
لأولئك الزعماء الذين يعجزون بحكم الطبيعة والريية عن انهاء القواعد ،
واسكات الغرائز ، فيشتد بهم الصراع ، ويروحون في النهاية ضحية
لهذا الموقف الذي سببه أكثر من لا تحرافات النفسية والعقلية .

ويبدن المجمع الكثير من الجهد ، ويقع اثار الطائل والعناء الجم ،
لاناء شر هذه الصوائف اثلاث : لانة وحماة نفسه منها ، وما المدارس
والحكيم والسجون ، واعداء النفس والعقله . الا بعض وسائله لتحقيق
هذا الهدف . ولا حيل في أن التريه السليمه لو سادت وعمت
الجمع في المدرس والمدرسه ، المجمع ودرت على كثر ، ونقص هذه
انتره ، واعداء الجواهر وبقود مادم حياه الاحمدية المتطورة نحو
التعاون والكمال لا يمكن أن يرجع سوء ، أي أي حياه الانسان
الموحش والجمود في العبد . وكنى على أن تسمح لمغائر بعض الاشباع
لأن اصلاحه مسجن . وكسب حوى أي مدام سدره في الاشعور ،
وكنا بدلت نعى على السد في معرى اسر . ونصح فيه مصادا وقائيا
لنفس الذي يمكن أن نأخذ سورتين هما الاندال والاعلاء .

فلا بد ان نحول تصفه بوه لمعزة الى أساليب متنوعة من النشاط
افردى والاحمدى . كما نفس من الغريزة الجنسية بالقراءة وغيرها من
الهوائات والخدمت الاحمدية . متى كانت الظروف لا تسمح لنا باشباعها
اشباعا صحيحا كريمة .

والاعلاء سمو يدافع عريه ويعلمه أي المستوى المشروع معنويا
كان أو ماديا كما تفعل في سحر عريه لاستطلاع في خدمة البشرية ،
بدلا من الوقوف على أسرار الناس ولا تظار بها ، وفي اشباع الغريزة
الحسية بالروح وهو نشاء مشروع .

وتزخر حياة الشاب بطاقة هائلة من القوى الدافعة مما أجدره بالهيمنة عليها واستخدامها في صالحه وصالح المجتمع .

وتعتبر الهوايات المحلقة كالخدمات الاجتماعية ، وإقراءه ، والموسيقى ، والرسم ، والألعاب الرياضية ، والإشغال اليدوية ، واقتناء طيور وأسماء الزينة ، من أرفى الوسائل وأنفعها في تمضية الفراغ وتعددية العقل ، وبهذيب الذوق ، وإصباح الشخصية ، واكتساب المهارة ، وتقوية النزعات الصيرة ، ولكن ينبغي ألا تعارض وتطغى على العمل الجدى المومر بآدؤه ، والذي يوقف عليه مستقبلنا ، ومكنتنا الاجتماعية .

خاتمة :

وبعد فهذه هي المرائز أو الدوافع الأولية التي يشترك في بعضها الحيوان مع الانسان .

وقد رأينا كيف تعمل لدى الحيوان في نطاق حده سما يسمى نشاطها في الانسان بالمرونة والعدس واسطور من حده الفرد الى خدمة الجماعة ، ومن الأفق المادى الى الأفق المعنوى .

وسرى فيما بعد كيف يمكن أن تنظم هذه الدوافع ، بفعالاتها في مجموعات عصبية تحض الانسان وتوحد سلوكه ، ويرقى مستواه .

قد أدت وتؤدي وظائفها في المحافظة على الفرد والجماعة والنوع . ولكن صيغة الانسان المرنة القابلة لرفى تأبى أن تعيش سحبه في نطاقها .

الفصل الرابع

الترغبات العامة

بين الترعاب العامة والعرائر — الاستهواء — المشاركة
الوحدانية — السليد — السع

بين الترعاب العامة والعرائر .

والى جانب هذه العرائر توحد ترعاب فضيلة عامة تنمو في ظل احسان
الاجتماعية ، ويعتبر كل منها مظهرا لحد عناصر الشعور الثلاثة الى
مرت بنا .

فالاستهواء ، أى اصل أى تصديق آراء الغير دون نقد — مظهر للإدراك .
والمشاركة الوحدانية — أى اصل الى السائر بحالة الغير الانفعالية —
مظهر للوحدان .

و السع ، أى اصل الى اصل المظهر سمى لسلوك الغير ، مظهر
لسروع .

ومن أجل ذلك يمكن اعتبار هذه الترعاب كالعرائر من حيث أنها فضيلة .
كما يمكن اعتبارها مخالفة لها في ناحيتين ، الأولى أنها دائما اجتماعية بينما
بعض العرائر كعزيمة الاستطلاع ليست كذلك . والثانية أن عناصر الشعور
لا توحد متميزة فيها ومنعددة كما توحد في العرائر ، بل هو عنصر واحد
منها الذى يغلب كما رأينا .

أما اللعب فتزعة عامة بالمثل . ولكن ليس حتما أن تكون اجتماعية ،
وليس ضروريا أن يغلب فيه مظهر للشعور دون غيره .

وسنن فيما يلي أهمية كل من هذه الترعاب الأربع وعوامل نجاحها

(١) الاستهواء

أهميته - عوامل نجاحه - أنواعه

أهميته :

تعتبر هذه الظاهرة - ظاهرة انفعال الأفكار من شخص لآخر - من أقوى وأهم الطواهر العقلية أثرا في حياة الجماعة والمرد . وتستغل التربية والدعاية الفنية والتجارية والسياسية والحرية الى أبعد حد . ولها من التطبيقات في السويح المعطيسي والعلاج النفسي والاصلاح الاجتماعي قدر لا يستهان به ، ولو أمكن الهمة عليها في المنزل والمدرسة ودور العرض ، وفي الاداعة والصحافة والحياة السياسية . لحسن المجتمع منها أطيب الثمرات •

عوامل نجاحه :

١ - الجهل ، جهل السامع بالنسبة لمكلم ، وهو نوعين ، جهل بمعنى الأمية ، يمكن حتى انصاف وأرباع المعلمين ومن اليهم من فرض آرائهم على السامعين وسوفهم الى تحقيق ماآرئهم كما حدث كثيرا في التاريخ ، وجهل السامع للموضوع نظرا لخروجه عن اختصاصه كما يصدق الأديب قولنا خاطئا لعالم مشهور في الطبيعة أو الرياضيات •

٢ - السن ، فكلما كان السامع أصغر من المكلم كلما كان أميل لتصديقه ، ومن هنا نلمس خطورة دور الأيوين والمعلمين •

٣ - الغباء ، ذلك أن من صفات لذكاء الباررة الفد ، وهذه الناحية ضعيفة لدى الأغبياء فيصعب عليهم كشف الخطأ أو المبالغة فيما يسمعون •

٤ - الجنس ، ذلك أن الناحية الوجدانية تغلب على طبيعة المرأة ، ولذلك يتلون تفكيرها بها ويسهل استهواؤها •

٥ - الجماعة ، ذلك أن الفرد وحده أفدر على الروية والتقدير منه داخل الجماعة حيث ينحط مستوى التفكير وتورع المسؤولية ، ولذلك يحدث أن يرتكب المتظاهرون أفعالا يستحيل على الأفراد المشتركين فيها أن يركبوها وهم مفردين . وتنفي الديمقراطية السياسية الكثير من النقد الذي يبعد اليها من ناحية اعتمادها على الحماض في الانتخابات والمحاسن النيابية ، ولكنها تعمل جامدة على التخلص من هذا النقص بتربية الأفراد تربية سياسية ناضجة . وتنقسم المحاسن الى بحان قليلة العدد يهمن عليها المختصون .

وبصرف الى هذه العوامل ما يسمع به المكتم من دكاء وسمعه أدبية ، وهوة شخصيه وبعد صلب . وطرفه الاقاء وما فيها من تعمر قوي محض ، وأسلوب جيل أخذ . وأدب فنية . واستشهد ببلغ ، ثم وماسية الكلام نفسه لعقل السامع واتفاقه مع ما يصر به من عقائد وآراء ، ووجود بظانة وحدانية تجمع فئله به كأن يكونا من أساء مذهب دس أو ساسي أو اقتصادي واحد .

والتكرار بعد هذا عامل فعال لا سيما اذا كان منوعا غير ممل .

ثم ومرس السامع ، وضعفه ، ونقصه ، وشدة اتفاله ، فانها جميعا عوامل لا سبل اى تجاهلها .

و يمكن بعد هذا أن تشترك عدة عوامل في الاستهواء الواحد كمسا ترى في أفعال الدحل والشموده وغيرها .

أنواعه .

قد تستهوى نفسك بفكرة لا تقا تردها حتى تعتقد فيها فيكون ذلك استهواء مباشرا .

وقد تأييد المفكرة من غير جماعة كسب ثم وردا (١) فكون استهواء غير مباشر •

وقد تصدق المفكرة وبعمل بها فكون الاستهواء احدا •
وقد شكك فيها سبب أو لآخر فتؤمن بمكسب • ويكون لاستهواء على هذا اسحو سلبا •

وأخيرا يستهوى الدس بعضهم اما باعول واما بالفعل • والشئ أقوى بالطبع وأصغر •

وبقصد البعض أن يستهوى الغير فوفق أو لا يوفق •
ولا يقصد بعض استهواء فساد يعول أو يفعل ولكن قد يضره الغير، فيكون الاستهواء هنا غير مقصود بينما هو في الدس مقصود •

بقي بعد هذا أن تجنب الاسراف في النسبة لمشيء ثم الحماة والا تعطل منك سدد • وتعرض العقول لهذا الفصل لثمدان الاستقلال الفكري والسير وراء كل كاتب أو متكلم ، وفي ذلك من عدم تصحيح الوعي ما فيه بالنسبة للجماعة والفرد ، ولا يؤخر الامم وسبب حادثة لا تتطور ولا تتحرر من مألدهم بالنسبة الا افقر وسبب عدم لمهم المظنى وللتحرر ادهى • الاسفلان في الورن والتقدير •

(٢) المشاركة الوجدانية

اهميتها — عوامل نجاحها

أهميتها:

ولهذه الناحية ، (ناحية انتقال الوجدان بين الافرد) ، أثرها في

(١) نلاحظها في الطير حين تصبح ارنكة • وفي حشد حرة يرحل سبب لمسهل
الفرع الى الجباد الاخرى

الحسنة ، الحسنة ، وهي مطهر من مطهر الناعم بين
الحسنة ، الروح ، وببدو في انساب الوطيس كرايط مين يجمع
الفلو ، وحدها ، جاء في كتاب لقاسم أمين أن تنفيذ الحكم في شهداء
دشوى كى كى له تترد الأليم في شء الأمة جميعا ، فوحت النفوس وانفطرت
المنوب ، حتى تكال أرواح الموتى كانت ترفرف في كل مكان .

ولا يصعب الحسنة أن نحل بسهولة من لا يتجاوب معها في
احسنا ، مشعرها ، وفي ذلك مافيه من تضيق الخناق على العاشين
مثلا ، لاداب ، ولكن فيه أحيانا ضياع فرص يتنيه اليها ويحذر منها بعيدوا
الظ من اساسين أو المصلحين غير الشيعين ، حسا تكون الجماهير
مشعة باتجاهات وصرة خاصه لا يرضى عنها أولئك المفكرون .

عوامل نجاحها .

وكما وحده في لاجاء ، وهو مصر ادراكى ، نجد الأطفال والساء
والجها ، والأعساء ، كثر استعدادا لاسفال الوجدان ، ونجد الأشخاص بحسنيين
في دأثرهم سهولة بالسرور أو الحزن حسب مزاجهم الخاص ، والتجارب
اسى مرت بهم . بل وحسب ما يعرض لهم من أحوال مؤقتة تجعلهم أكثر
استعدادا لدأثر هذه الناحية ، وتلك ، ولذلك يصعب على بعض «الأفراد»
أحيانا الاندماج في الوجدان لعدم بلانتهم نظرا لفئة تحاربهم أو انعدامها
في هذه الناحية .

أحرر يبعد شئ كثيرا اذا حرص على أن يندمج في الوجدان الاخلاقي
الرافى أو يده وأستدنه . وكذلك في الوجدان القسى ، لأن ذلك يساعد
كثيرا على شحذ ضميره وصقل دوقه وورقة احساسه .

(٣) التقليد

أهميته وعوامل نجاحه - أنواعه

أهميته وعوامل نجاحه .

ولا تقل هذه الظاهرة . (صهره انتل بصهر اسفدى (١) لمروع .
أهمية في حياة الجماعة والعقد عن الظاهر بين السفس . فهي تساعد على
النمو والتعلم والاتقان في المهن الحركية ، وبعض الشؤون الدراسية . وهي
أساس تقليد الأبطال والزعماء والحدود حدودهم ، وأما رجح اسفدر الكثر
من أساليب الحياة مختلفة في الملبس والأكل والسكن . ونذكر بعض لأفراد
بنا في القصص المقروءة والمشاهدة من أفعال .

ونكرر هنا ما سبق أن قلناه في مظاهر الشعور من أن أحدهم الواحد
لا يمكن أن تحلو من مظاهر الثلاثة بالرغم من نعل أحدهم وبروره .
ولكن يتم التقليد ينبغي أن تتوفر له أربعة والمقدرة مع . لأن رعه
وحدها لا تكفى ، والقدرة من سر رعه لا تعمل .

والاعجاب الشديد من نواته . كم يلاحظ في تأثير الشئ ببعض
المهيمنين على الشؤون السياسية أو الاجتماعية . قصة . ولعل بعض
العوامل تساعد المساعدة على نجاح الإيحاء والمشاركة نفس الدور في
نجاح التقليد .

أنواعه

وهو كالإيحاء سهل من فرد إلى فرد . أو من فرد لجماعة . أو من جماعة
لفرد . وهو إما دائم كالإيحاء والنفوس . وإما مؤقت . وإما مقصود أو
غير مقصود . ثم هو إما حتى ملموس . وإما تصوري يفقد فيه المرء صورة
يتمثلها .

(١) ملاحظة في الحيوان والظفر كالقرد والبمباد .

والعب البارز فيه هو أنه يضعف الابتكار ويقضي على الاستقلال .
 • بذلك تحرم الاء والمربون وتحرم المجتمعات الراقية على الاعتراف
 شخصية الفرد واتاحة فرص كثيرة أمامها للابتكار والابداع .

(٤) اللعب

طعمه - نظرياته

صبيغته

ذكرنا أن اللعب نزع عامل بالمثل . وفيما به جور أن يكون فردا .
 • واقع أنه خفيف من العمل الجدى من وجهه كثيره . فهو حمل عاده
 فى نفسه . سما العمل الجدى وسنه لعده بعيدة أو قريبه . وهو أمسل
 اعبره والانطلاق من العمل الجدى ، كما أن النفس تعبر عن ذاتها فيه
 نحو بشائى سرح . يسم يشوبها أحيانا فى العمل الجدى بعض التكلف
 والعموص .

نظرياته

وقد خفف العلماء فى عمل هذه الظاهرة التى يشترك فيها الانسان
 • احيوان (١) . فمنهم من رعم أنه عريره من العرائر . ومنهم من اعبره
 اعددا وندرب على نوع السموك اللارم للصغير مى كبر (٢) ومنهم من
 أى أنه وسلة للحلص من الطاقة الراندة المندفعة كما نرى فى حركات
 الأصقان • شطهم . ومنهم من عده تلخيصا للحياه الاسانية ، مد عصر
 مسد وما سمره من فردية وفوضى ، حتى عصر الزراعة والمدنية وما
 تميز به من تعاون وتبادل ونظام (٣) • ثم أن منهم من يرى فيه تنفسيا عن
 فعل مكتوب (٤) ، ومهما يكن من شىء فلا ريب أن بعض هذه

تصنيف بسيط والخلاب والبرود والحدار والحيوان والمجول .

• عطف وعض

٣ • احيوان اجمعه انفسه من لا يفر فى حده اى شىء الا احياء .

• عطف وعض • احيوان اجمعه انفسه من لا يفر فى حده اى شىء الا احياء .

• عطف وعض • احيوان اجمعه انفسه من لا يفر فى حده اى شىء الا احياء .

النظريات أصلح للمسير في هذه الحالة أو قلت من بعضها الآخر ، وبحور
أن يفسر السلوك الواحد بأكثر من نظرية من هذه النظريات .

وكثيرا ما لرمي المدرسة بوسائلها التعليمية والتهدئية المحسنة من
عرض سينمائي ، وتمثيل ، ورياضة ، ورحلات ، وأشغال يدوية . وهوايات
مختلفة ، وأجراء التجارب ، واعداد المشروعات . إلى استعجال الانحلال
المكبوتة . والافراط من الحرية واللقائية ، وهما من جنس المنع .
كى يجعل الحاصل العلمى والاحلاقى أكثر سرا وامن وثبات . وكى
تحفف الكثير من قيود العمل الجدى ، وتتيح للشئ فرصة وسعة من
عن أنفسهم وانصاح شخصياتهم (١)

(١) وكلما أحببنا العمل الجدى بسبب الفاقة مع ميولنا أو اقتناعنا بضرورة اداائه كلنا
اصبح قريبا من طبيعة الهواية ، وكلما انتحنا فيه . وجهدا لو وزع العمل في الدولة على هذا
الاساس ، لان العمل الغير متفق مع ميول صاحبه كثيرا ما يؤدي الى الركود والانحراف .

الفصل الخامس

الانفعالات

اللذة والألم — تعريف وشروط — انواع الانفعالات — أثرها في الجسم — دورها في الحياة

اللذة والألم

تخصص الحياء في الانسان والحيوان لعامين أساسيين هما اللذة والألم .
• سبب لاسان بئداب وآلام معوية الى جانب اللذات والآلام الجسمية .
• ويختلف اللذات والآلام بخلاف افراد وثقافتهم وأحوالهم الطارئة ومستواهم الحلقى ، فالنغم الموسيقى الذي يسبب ارتياحا لدى الرجل لعدى قد يثير ثمة وصيفا لدى اطفال المراهق الحسن . والفمير الهدي حدد بده في تعرض حسه لألوان العذاب المادي ، وانقاصي التربة العادل رسيه أن يحكم «لنسجى على صديق عزيز مدب ، ويؤلمه أن يصدر حكما طالما على عدو بغيض يرى» .

ومثل الانفعالات ناحيسى اللذة والألم في حياتنا بما فيها من ارتياح وسرور ، أو قلق وحزن .

مثال

تحدث أحده وأنت هادىء النفس أن تصلك على غير انتظار برقية فيها بئ يحدث الممار في الامتحان . هالك تخرج من شعورك بهادىء اساق ، وتعرفك حالة انفعالية ماره عمقة ، تشع الاضطراب في نصك وجسك . فدا بك تنهض نشطا وتؤخذ في القفز والرفص . وادا بهجت نعر «بسامه وانفراج أساريره عن السرور والطرب» ، وادا يحدثك عن هذا الجراح بدفق في قوة وان أعوزه الترابط والانسجام .

ولو استلطف الوقوف على ما يحدث في أجهزة تلك الداخلية من اضطراب في الوظيفة وحروج عن أدلوف بسبب هذا الانفعال ، لوحدها تغيرا في ضربات القلب ، وحركات التنفس ، وافرازات الغدد ... الخ

وسواء حدث الانفعال فجأة ، أو تكون في بطيء كما تكون بعمرة واحسد ، وسواء كان مثيرة من الخارج كما رأيت في هذا المثال ، أو أمي المثير من الداخل كما يحدث عند استعادة ذكرى ماضيه . وسواء كان معنقا ، لمرائر والمشاركة الوجدانية وهي جميعا استعدادات فطرية ، أو تعلق بالمواطن وهي استعدادات مكتسبة ، سواء كان هذا ... فإنه يحصنها — مع اختلاف في الدرجة — مثل هذه الظاهرة من اضطراب أسلفناها .

تعريفه .

فهو اذا وجدان تأثر يشمل النفس والجسم ، شعور ، الاضطراب . ويتسبب عن ادراك طارئ ملائم أو غير ملائم .

ولما كانت طبيعته على هذا النحو من الثورة والاضطراب ، فلا بد أن تعود السيطرة عليه حتى لا يندد فواتا عث . ويضع على كثير من فرص النجاح الاجتماعي .

شروط حدوثه :

ولكى يحدث الانفعال ينبغي توفر العوامل الآتية :

- (١) مثير أو منبه خارجي أو داخلي ، وهو الادراك .
- (٢) كائن حي له من الظروف الفطرية والمكتسبة ما يحدد مدى وميعة استجابته للمثير .
- (٣) ومن ثم تحدث الاستجابة أي — الانفعال — حواشي الثلاثة ، فاحية التعبير الخارجي ، وفاحية الشعور الداخلي ، وفاحية الشعور النفسيولوجي .



شكل (٢)
أعمال الحيوان

من كتاب جيوم GUILLAUME

وواضح أن الأفراد يحسبون نسب العامل الذي في كفه ودرجة استجابتهم لشئ الواحد . وإن الفراسة تعجز حينئذ عن من طبعه الانفعال في وجه صاحبه نظر للفروق الدقيقة بين الحلات المتفارقة كالتعبد والحق والتمسك والسطوة . أو ما يستطيع الإنسان أن يتكلفه من عطية لحقيقة انفعالاته بالمظهر كالكذب والصنع (أى التمثيل) المص (١) . وساعد الأجهرة المدفوعة المسحونة التي اهتدى إليها العلماء أخيراً . رجال التحقيق الجاني على كشف حقيقة المهيم في بحرائم . لأنها تعطى تسجيلاً صحيحاً لضغط الدم ، وحركات النفس ، وصرير القلب ، ومقاومة الجسم للكهربائية . فذكر بسهولة طبيعة الانفعالات التي يعانيها المجرمون في أعماق أنفسهم — (كالخوف والفرح) — . ولكمهم يحسونها تحت سائر الثبات وعدم المبالاة .

أنواع الانفعالات .

١ — أولية . أو بسيطة . وهي انفعالات العرثر التي مرت بك كالخوف والغضب وتأكيد الذات

٢ — ثانوية أو مركبة . وهي تكون من أكثر من انفعال أولى ولهذا نجد منها ضروباً كثيرة

أ — فالاعجاب مزيج من الاستطلاع والخنوع .

ب — والرغبة مزيج من الاعجاب والخوف .

ج — والغيرة مزيج من الغضب والتملك والخنو .

د — والاحتقار مزيج من الغضب والتقرز والسيطرة .

هـ — والحشوع مزيج من الخنوع والخوف .

و — والعتاب مزيج من الخنو والغضب .

٣ — مشتقة وهي انفعالات تقوم بالنفس تسعة احساسها باشقة ، أو الأمل ،

(١) راجع تمثيل المرائز في الفصل الثالث .

أو الشك والقلق واليأس والقنوط ، حين تكون مباشرة لعمل عريزي تساوب
فيه عليها بعض هذه الحالات . كما يحدث لك وأنت تحب على أسئلة
الامتحان .

أثرها في الجسم :

ويسر عليك بعد هذا أن بين أثرها في الجسم والنفس ، فهي اذا
كبت ساره هادئة ساعدت على صحة الجسم وسرعة شفاؤه ، وهي اذا
كبت شديده عيفة عجز الجسم عن احتمالها حتى ولو كانت سارة (١) ،
وبعض نواحي أمراض السكر وضغط الدم والقلب والقرح المعوية ، نشأ
من التغيرات العصب والحق والعيط والحسد والحر والعبث المتصلة ،
والحصار الحديثه بما فيها من صاعه صحته ، وسرعه وتعقيد ، وتنافس
وعرور . مسئوله عن ازدياد نسبة المرضى بهذه الأمراض ، وعن ميل
مسوى الصحة العامة للهبوط في بعض الأوساط بالرغم من تقدم وسائل
العلاج طبي . ذلك أن حياه اساس في الماضي كبت سيطرة فيها رضى
وتسليم وسذاجة وإيمان ، وقناعة وهدوء وتحاب .

ثم أثرها في العقل فلا يقل خطوره عن أثرها في الجسم . انها تشطه
اذا كابت معديه (كما في المواضع) . ويصح أنمه آفاق الحيل والالهام .
ونمده من الاشعور بطاقت مكبونه تتيح له الاسكار لقوى والابداع
العظيم كما نجد في انتاج الفنانين .

وبكها لا يحلو اذا غلب من الابدفاع بالفكير على نحو مفكك
لا يمكن توجيهه ، وقد تشل العقل نفسه عن كل نشاط ، وتهوى بصاحبها
الى مسوى العز حيث يحطم كل قيد . ويرفع كل حجاب ، ويرتد
الإنسان الى الحيوانية العمياء . (٢)

فروح البدن المعجز لا يحسنه الحب حباً وقد لا يحسنه بعض .

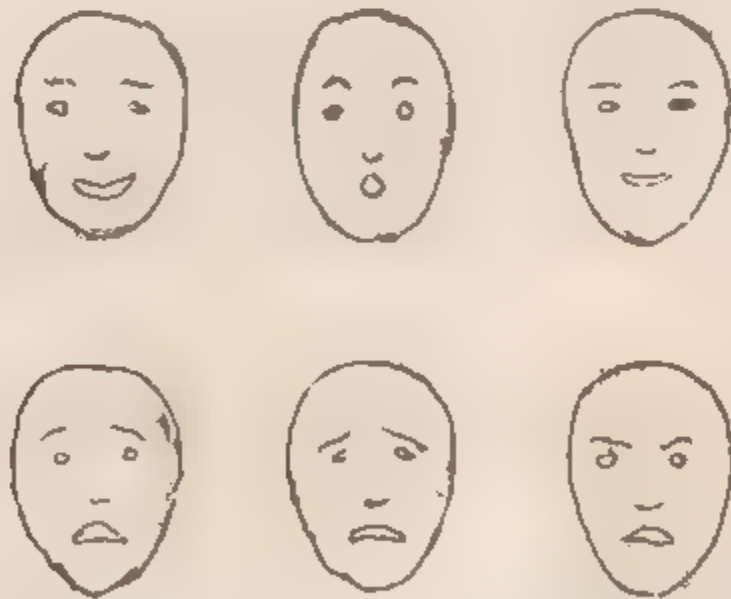
(٢) ويرجع ربح الجسم سليم لاخرات . علة واعينه الى الصدمات الابداعية
في الكثير من الاحوال . .

وبذلك يفوق رجاء التحليل حتى أن فشرة المدسة سى نعيش فوقها
فشره رفيقة سرعان ما شق شهوى أى حيث سود شريعة العبد أو ما هو
أقطع منها وأقبح . لأن بسعل حسنة امكاشات اعلم في الدمار وانها لك .
ومع كل هذا بران أهل الانسان معتد بالعمل وبما يستطيعه من تنظيم
للعرائز كما سرى في عواطف .

الانفعالات والحياة

يسمى بعد ذلك أن نسل ما وصفه لافعل . وما قيمته في الحياة .
انه كما رأيت القوة الدافعة في العرائز . والعرائز سباح حياة النوع
والجماعة والفرد .

ومسترى كذلك أنه قوة العواطف الدافعة ، والعواطف تنظم العرائز ،
تقف في وجه بعضها أحدا . ويرمى بالأسنان أى أفق كره . وضع اذا
نحس المربون بكونها ووجهها .



شكل (٢)

الصبر الانفعالي لدى الانسان

عن كتاب حيوم GUILAUME

ثم هو يعبر عن نفسه بالإشارة والحركة والصوت ومظهر الوجه ،
فيأخذ وظيفة المعة الاجتماعية التي يمكن أن يفهم بها الناس ، ويكسب
الوجود بكثرة تكراره سحنة خاصة تميز أصحابها وتتم عن شخصيتهم (١) .
وأخيرا يراه يلون حياته ويخرجها فيما بين الآن والآخر من الهدوء
الرتيب الجدل إلى العنف والصفحة والسجد . فجعلها كثر حيوية وشهي
صعما .

ولا عره بعد هذا ما قد تحلب من آلام ، لأن الألم فضلا عن تطهيره
للمس وسوءه بها ، فانه يشعرتنا بقيمته اللذات المادية والمعنوية التي قد
يكون عارقين فيها دون أن نحسن تقديرها .

الدوافع المسكنسية

تمهيد .

نعبر الدوافع السابقة من عرائر ورعات عامة دوافع أولية — وهي
بهذا الوصف عامة في افراد النوع ، الاساسي . ويشاركه في حصها الحيوان .
وتوجد بجانب هذه الدوافع الأولية دوافع ثانوية يكسبها الأفراد
ويحصلون فيها تبعا لاختلاف بيئاتهم كما أشرنا من قبل ، وهي العادات
والعواطف والمقد .

وسرى في الفصول الالية أهمية هذه الدوافع ، وكيف تكونتها ،
وصلتها بالدوافع الفطرية ، وأثرها في حياة الجماعة والفرد .

(١) كما علب طائفة خاصة من الاعمال على حد افرء كد ٢ واخر ، واحدد كد اكتسب
سحنة خاصة مكر تميزها بسوءه — انظر ليل ٣ وانظر ١٤

المصل السارس

المبادئ

مريضها - همسها - كيف يكون - انواعها - ابرها - العدة
واسمها - كيف ينسبها وكيف ينظرها

نعرها .

في حياتك اليومية أساليب من السلوك تتكرر على نحو آلي واحد لا تكاد تتعداه ، كطريقة ارتداء الملابس . أو تناول الطعام . أو الانصات للدرس ، وزملائك لا يحدون حدودك تماما في هذه الأساليب وانما كل منهم أسلوبه الخاص . : فمنهم من هو أكثر سرعة وثباتا في الارتداء ، ومن هو أكثر عناية بمصنع الصغار . ومن هو أكثر اهتماما بدروس الملاحظات خلال الشرح ، ولو سئلت عن أحد هذه الأساليب من السلوك الخاص بك لقلت في ساطة انه عادتك .

فالعادة اذا ميل ثانوي مكتسب لاداء السلوك على نحو آلي .

أهميتها .

وتكثر العادات في حياة المراد واجتماعات حتى لكاد يحجب ماعداها من أنواع السلوك الأخرى ، ذلك أن لكل ما عاداته الإدراكية . وانما عاداته الوجدانية ، وأساليبه المزوغة التي تؤديها على نحو خاص يميزه عن غيره ، والتي ليست في الواقع الا عادات ... وكلما انتشرت العادة في المجتمع ورسخت على مر الأيام كلما اكتسبت صفة استبايد ، ومن هنا تأتي خطورة العادة في السلوك ، لأن في رمي العادات أو انحطاطها رقي للجماعة والفرد ، أو انحطاط لهما .

كيف تكون .

تحدث أن شمع احدى العرائر نحو من نداء السلوك توجه اليه
ولاسهواء ، أو يستند . ثم يحدده البهجة ، ثم يكرر هذا النحو برعسا
مره و مره لما يحد منه من نده . فلا يلبث أن تشعر باكتساب ميل الى مزاوله .

و بعد أن كان ارتداء غير يسر في المبدأ . وفيه اسبه وجهد . ومحاولة
و حظه . و قدر كبير . ثم فليس من موحداً . فانه لا يلبث أن يسبح أقرب
للسلوك الاى الذى تؤدي سرية ومهارة واسر ، ونفر كسر اقتناه أو جهد .
ونفر و حذاً . كفاذه سسر . أو الكسبه على الآلة الكاتبة .

ولا شئت أن الصغرة تساعد على مثل هذا الاكتساب بفضل مرونة
الجهاز العصبى . والا لما تمكى أن يتحقق كل هذا التكيف مع الطبيعة
والفهم الملاحظ في حادنا و حادنا حيوان . ولندكره أثرها بضع في
احتران الحارث سى تمكى استعلاها في نحه الأحظاء ونحن في دور
الاكتساب .

أنواعها .

أما العادة الحركية . وهى اى يعينها العلماء باصطلاح العادة مثل
الصاعات البدوية

وثانها اعادة عقلية . وهى كالحو الذى يعمل به التفكير . أهو
منطوى فيه توده . واستدما في الاستساح . واستقلال في ابداء الرأى . أو
هو مسرع مفكك . فيه تفيد عن غير افصاح بآراء اعرب . ومثل اعساد العقل
على نوع من الشفقة به طاعة الحارس كالثقافة الأدبية .

وثالثها العادة الوجدانية ، وهى المعروفة بالعاصفة . كالصدافة وحب
العذل . ومترد في الفصل التالى .

أثرها :

ذكرنا أنها مكسب من أداء العمل سرعة وإتقان ، وعلى نحو آتئ ،
ومع كبر جهد .

ولا نحصى مدى ذلك كله من حذر ... والصانع الذي يرتفع مستوى
إنتاجه في الكم والنوع بغير كبير عناء يفيد فوائد كثيرة ، وإحاطة الذي
يستطيع أن يؤدي وحياته الحركية بومبة المتعلقة بالمكن ونبس وغيرهما
في سرعة وإتقان ، يستطيع أن يوفر جهده لعمليات أخرى هي لمذكره
ونحصل العلم وحفل بدون . ومن ثم تسج له إعادة فرصة أفضل للنمو
والمضوج والارتقاء .

وفصلا عن هذه المزايا ، فإنها مكسب من عباء أكثر من عمل في وقت
واحد ، كالقراءة خلال انشغال اليدين بعمل معتاد .

أما أضعاف الوجدان فيساعد الإساءة مثلا على عمليات الشريح دون
تقزز وامصاص ، كم يساعد غمرهم من دوى المهن المستره أو الأعمال
الخطرة المضنية ، أو من أصابهم كوارث أليمة ، على الرضى والاحتمال . .
ولكن هذه الناحية . ناحية أضعاف الوجدان ، تقلل بمرضى الأيام من
تأثيرها بروعة الأشياء ، وتشيع في نفوسنا الملل ، وتدفعنا — اذا استطعنا —
للتغيير .

هذا وتمر المادة في دورين ، دور التكوين ، ودور الثب . ومن
هنا تأتي حظورتها ، لأنها حين تثب يصعب الإفلاع عنها ، فاد كانت
سيئة وضارة بالفرد والمجتمع ، كان الغرم كبيرا .

ومن ناحية أخرى ، تتطلب الحياة في كثير من الأحيان التطور والسجد ،
وسكن هذا اشات في العدة يحيطها بسياج من الجمود يجعلها عنفة كداء
في سبيل رقى الفرد والمجتمع . لا سيما اذا كانت تربية الأفراد له تطبعهم
بالمرونة والقابلية للتحرر ، ولذلك جزع جان جاك روسو أحد فلاسفة
الثورة الفرنسية ، وقال : (خير عادة ألا يكون للمرء عادة ما) — كما ثار

الفيلسوف جون سوارث مل وول « ويل نرمن اندي لا يحترؤ على
اشدود فيه الا لاقبون ... وكأنا يريد هذين الفيلسوفان ألا يف
حمود العادة في طريق التطور ، لأن التعاليد ابالية اسي تعوق التقدم بسب
في الواقع الا عادات جامدة يصعب على الأفراد التحلي عنها لسهولة
ولاكتسابها على مر الأمان ونا من السهل والقدس . ومن هنا صح قول
القائل بأن الموتى يحكمون — أحياء — الأحياء !

العادة والشخصية :

ومنى تكون عادات مرة العقلية والعاطفية والحركة . فان شخصيه
أحد ما ، حسب مظهره من غيره . ونسبح ، نسؤ سلوكه . ألا يقول
أحد أن هذا الفعل أو ذاك لا يمكن أن يصدر من صديقك لأنك تعرفه ؟
فماذا يعرف فيه ؟ انك تعرف لون تفكيره . واتجاه وجدانه . وأسلوب
حركاته . وكل ذلك « عادات » فيه .

ومن أجل هذا سهل على رجل التحقيق الحائى التعرف على شخصيات
المجرمين . لأن كلا منهم له في جرائمه أسلوبه الخاص الذى لا يكاد يتغير .

كيف تكتسب العادات وكيف نتخلص منها

والمتعود اكتساب العادات احسنه ما طبع والطبع من العادات
السنه . وبهم هذه الناحية الشئ نوع خاص لأن في حبه وشبهه من
المرونة ما يجعله أكثر قبولاً للتجديد في هذه الناحية من غيره .

(١) ويسمى في ابدأ ليسيير التجديد أن يكون له مثل أعلى نحبه
ونحترمه وندعى عن دواتنا بقدر ما تقترب من أنفسه . وليس
صواباً أن يكون هذا المثل شخصاً بانداب ، بل يكفي أن يكون
مجرد فكرة فيها ضروب الكمال الممكن ، والمتفق مع ميولنا
واستعداداتنا بقدر الامكان (١)

والمتعود يتم التعرف في تعرف هذه الميول وذلك الاستعدادات .

ويجهد المرء على أن يعلو من شأنه على ما ينبغي أن يكون
وما ينبغي أن يأخذ من عبادته ، وثبات سره في سره
كأن يستاعد على تحقيقه .

- (٢) ويلى ذلك لأفصح لقوى ما ينبغي أن يفعل .
- (٣) ثم السعد فورا وعين المهمل حتى لا يجد حذره حواس .
- (٤) وسعى شاب في السعد وندم سكوت . والاحتمال الحواس
ثم السعد حتى يرسخ الاتجاه الجديد .
- (٥) ويمكن الاستعانة على صعوبة الموقف بعهد قريب له أمه نفس
أو أمه من جعلنا عدم الوفاء أمامه بما يقوم .
- (٦) والأفصح دائم السعد من الممرات السعد العادة من يد
التخلص منها . وأخيرا نفس كل ما سجد على الجرح في
الاتجاه الجديد .
- (٧) ويمكن الاستعانة أثناء التخلص سلوك آخره وهو .
- (٨) حب لاه ، على حيوية الإرادة فيا كي يستع من حبه الموقف
العسير يحتاج . وذلك بعد محققه فهو قد كل يوم ولو في أمور
سيطة .

وبهذه الخطوات استطاع كثير من السجس من (السجس) مثلا وهو
من العادات (أو الكيف) البيولوجية ذات الآثار النفسية في المدة (. .
تعمل التخلص منها أشق وأعسر) .
وبها يمكن أن نحلق الشئ نفسه شخصيات مرته عند الامد من
لعبت الخلق والاجتماعية .

الفصل السابع

المعروف

معرفه — فهميه — كيف يكون — انواعها — اثرها في الفعل

لغيره —

• اريد ان اصفه مسعد د مكسب . و انما عاده وجدايه . و سبب
• لا حظها في شعورنا نحو مدته . حساس خاص لا يشاركه فيه غيره .
• لا يسهل مدته . و ان سمع عن فوزه ، و يحزنك ان يرس او يمرض .
• حاد مدته من مرض المحطر اذ ارتحل ، و تغضب له اذا آهين ، و تعابه
• دافعه في حقك . و يروح للتنازل عن بعض حقوقك من اجله .
• فما هو محور هذا الاتجاه النفسى كله ؟ انه عاطفة الحب بمعناها
• واسع . و يدخل فيها صداقه و اشقيقه و محبة و الاعجاب و العشق .
• و مدتها سبعة ايام . التي يدخل تحتها الحسد و المقت و الغيرة
• و الاحقاد .

• الانفعالات السائدة في رولى هو الحنو
• في اثنائه هو الغضب

• سبب مدته . سبب ان يستل حساسك و مشاعرك نحو عدو بكرهه .
• دافع صفات السعداء ان ياتوه وجدايه مكسبه تعقد حول محور
• خاص .

فهميه —

• من قبل اني تضمم المعرائي . و اوافق انها افق راق من السلوك
• بلو افق المعرائي و يقتصر على الاسان الصبح . و يهيمن على النشاط

الانسانى هيمنة كبيرة • واليه يرجع الكثير من انقراض في تلك الزمان
الحالدة التي تركها العظماء للانسانية : لانهم كانوا يندرون في تلك المصروف
عن عواطف راقية أججت نشاطهم وألهمت خيالهم •

كيف تتكون

تسمح العواطف من الافراد تكرار بحادث القصة مارة • مؤلمة •
فيسهي هذا التكرار عاطفة حب أو كراهة • وتسمح هذه عاطفة حادة
وجذابة هادئة مسررة حادة لا تفعل من حب شديدة • عطفة •
السريع : وساعد على تكوينها انشراكه وجدته في حادثة لا حادة •
والثقلد • (١)

أنواعها

وقد يكون الانفعال الذي كونه واحد فيسمح أو يثقل •
في عواطف الانفعال ذوي الحركات المتحددة •
وقد يكون أكثر من واحد كما : في عواطف الشدة التي مسند •
عرائر كثيرة •

(١) ثم هي قد تنجى أي انحداد • حيوان كما : في مسند •
الاماكن التي يرتبط بها ذكرى • حرره • • نحو الحب • وجود
ومائر الرنة •

(٢) وقد تنجى نحو شعشع من نفس الحسن فتكون مسند • أو من
حسن آخر فتكون عشية •

(٣) وأخيرا قد تنجى نحو فكرة مجردة كتحده غاشقة • العشاء نحو
الحق • والأحلافتين نحو الحر • والعاشق نحو حبيب • كتحده الرعب
ابوطي نحو المحرر والاستقلال وكل ما يحقق مجد ابوطي •

١) فكان عاطفة يمكن أن تكون محمونه مسند من غير أن تدور حول محور حسن

عاطفه .

• كما يحدث في العرائز عندما تسيطر أحداها وتبرز ، وتسخر ماعداها في خدمتها ، كذلك يحدث في المواطنين ، إذ قد توجه المرء لباحية بالذات ، ويعبرها بكن وحداها ، فتصبح هذه الباحية محورا تدور في فلكه المواطن الآخر . كما يرى في سيرة الخليفة عمر بن الخطاب حب سادات عهده (عاصته العبد) . فهل غلبه الانصاف ليعطوك من ملك . ومن أسسه لشرعة .

وعاطفه مقراط نحو الحق وكرامه العقل تحرع السهم وأبى أن يخضع بغير نية وبخا حاة حقيرة ، وضرب بذلك مثلا فذا ما فتىء احرار الفكر في نفع الانسانية يخذونه .

عاطفه عتبر أدت

• بعض الاشياء فكرته من نفسه من المنزل والمدرسة والمجتمع . إذا كانت أسسه الاحساسية والثقافية في هذه الأوساط الثلاثة مهذبة سما فكرته من نفسه . • ارفع بها من مستوى المدة والألمه اديين . وأصحت عهده بعهده . • تسع حب وكرمه في نطاق المنزل العفيف . وبذلك يدمج العاصفة سائده والعواصف الأخرى في عاصفة اعناره لداته . • يصبح هذه العاصفة الأخرى مسيطرة على دوائفه جميعا . • وتقدر ما تحضغ لها هذه الدوائف . • تقدر ما يكون رصدا من نفسه ومحرماتها . • وتقدر ما يعدم فيه اعتراف النفس .

• تحصى هـ . لإرادة الاسابيه كحركة حرة لا تحضغ للزغاب والاهواء . • قد احرر الاصل الحقيقي الكامل لنفسه بعد اقتناع . وهو تأي أن تحضغ للزغاب التي تحذف ماديء ذلك الاطار . • ونصفي في الحياة محقق لداته العليا في تناغم داخلي وانسجام خارجي .

أثرها في العقل

وكما ذكرنا في الانفعالات : يمكن أن يساعد العاصفة المعدلة العقل على الانشاء والابتداع والتمس في الناس أساليب النجاح كما يرى في حاله الكثير من العظماء .

ولكنها يجور أن تحير لموضوعها . وتضعف على العقل . وتحول به بين الحق والعدل . وسوء منه سرير مضطرب فيه من أساسك الظاهر من ماله .

وكما يحض كير من الناس لاثقالهم الجامح ، كذلك يصعب على الكثيرين التحرر من عاصفه وتبريرها ، ولذلك كانت مصدرا سميت لبعض عند الزايبين محض لانفسهم . ولعائلاتهم . وبندهم السياسية وأدبيته والاقتصاديه . وكم حب الأسادة وتلقى من آثار هذا العنصر . في سائر العصور . وكم احرف ميران الحق لدى بعض المؤرخين . وكم ارتكبت جرائم وآثام حسب احوالهم الجامحة .

وبذلك نرى أن بحدوثه دائما تدخل عواصف في حكمه وأفعاله . وإن تشكك فيه سوفه لب من (سرير) غصص الحق وعبث وهمه .

ولذلك دائما أن العاصفه غير المستبره ، بعض مخارجه عن مأموره العواطف . وأن يرى في التطور الفنى صلب السلوك العنقى الذى هو من مستوى العرائر والعواطف جميعا .

الفصل الثامن

الكبت واضرار النفس

عز ، محرم ، اصرع ، حب ، عقد ، سحر ، الاحرام

امرد واحتمع

ما في المصوب من صفته بر من دفع الفطرية الاولية ، والشافية
ما منه ، موجه الاحتمع ، ولا حظ له كذا ذكر ، في عز تر وتعديلهما
من جميع من شود اني عارض روع فرد (١) ، ويضم أسلوبا خاصا
من صفته ارادة من موقوف من رعب فرد وجميع ما عز عنه
لا من لا من ، في شدة حارة لا شعور ذكر ما يحدث من كبت
من صفته الاحرام ، و بر هذا الكبت في كوني عقد تنفي مسنة ومسمرة
في الانساق في السلوك من وراء سحر ، يحدث لا يطرأ والانحراف .

اصراع وكبت وعقد

ما وقع من حياء و كبت سمح بالافراد ، شمس كل ما يعود
من دفع فطرته أو لا كبت ما عرصوا للصراع النفسي والكبت .
ما من حياء في من يفتد كذا في حياء حيوان والانس الموحش .
من الصفات جعلت عقل الانسان يتسم اي مسمى ، قسم يدفعه الرغبات
منه ، وقسم حسب حياء منه ، امسراتها المكسبة ، ودا استحال
الوحي منها حدث اضرع من اعز تر وبعضها ، أو بينها وبين العواطف ؛
من العواطف من صفته امسراتها ، مما يؤدي اذا استغفل الأمر الى
شي من الانحراف و أمراض النفسية والعقلية المعروفة ، وسواء

فلل الصراع شعوري . أو قلب وأصبح لا شعوري . فأنكنت احدى تسجل فيه اسجرة الى (١) عقده . فانه - أي اصراع - شبع الاضطراب واسور والقلق في النفس . ومزق الطاقة ويدهده . وشنت الاقبيه . ويضعف التركيز ، ويوقف الانتاج أو يعرقه .

واسرعت امكبوتة نحائل في الظهور بالرغم من الرقبة التي يفرضها
العقل الواعي عليها ، فتبدو في قلب غيب و قلم و في الحس ، وفي
أحلام اليقظة والنوم على نحو مضع و متراج و معدة الحواس من حيث
هي صفة انفعالية بسيطة أو مركبة . ولكن غيب نظر هو غيب ذاته في
الشعور بقوى و مستمر ، أو ضعف و متقطع و نحن نشاهد انفعالي ، ذات
العقد تظل مسندة في الاشعور ولا توصل بها إلا بصورة و متعسر
أو الجليل ؛

وفي هذا الأخير ندرس أسلوبك ودرجته ، والإحلاء عن طريق السداسي
الذهبي (٣) المفيد والمطلق ، حتى نوضح في العدة : نطقها على سطح
الشعور فيزول الانحراف وتتم السماء .

الشذوذ والاجرام :

و في ضوء ما تقدم نستطيع أن نعرف بعض تلك الشدود والآخر
بما فيها من خروج على أوضاع المجتمع ،

و إذا كان الضعف العقلى من أهم أسباب احترمه رأى آخر أثر يستقيم
أن تعبت بأصحابه فى يسر ، فان سوء سربه فى أسر ، مدرسه ، المحرم
أكثر أهمية فى هذه الناحية من العوامل الأخرى .

وعدم تعديل العرائر كما ينبغي . وعدم اسعاب الاسهم و مشاركة
والتمدد واعادات في تكوين المواطن الصالح . و اسعابها سعيلا

١١) بعداً انحصاره بکتاب تحقیقی من حفظ احقر و ابوابه می ده او اعز از من حفظ
اعرائی ای لا سمح انطوری باشعها - نو احمد فی اظهله مدد ده -

٢٢. النظر في α و β في الفصل الأخير.

وانهم يحوهر المسائل . وبين الصدرة على التجريد . وحسن الكيف .
والاستفادة من التجارب السابقة . مع الابتكار والسبق والوجيه الصحيح .
وبين الأفراد في درجة الذكاء . ويصف أغلبهم في المستوى متوسط .
يسمى يقع أفهم فوق هذا المستوى أو يحه على درجات تصل إلى الامتياز
والعصرية . أو أبلة وأمه . ويقاس الذكاء باختبارات مقنة (٢) تحرى
على فئات من الصلة متقاربة في أسس والبيئة . . . وكلما ارتفعت الدرجات
في الإجابة على هذه الاختبارات وانخفض السن كلما كان ذلك دليلاً على أن
العمر العقلي سبق العمر الزمني . أو بالأحرى على ارتفاع مستوى الذكاء .

ويرى (سبيرمان) SPEARMAN أن الذكاء ينقسم إلى عامل عام
شترك في كل العمليات العقلية مع اختلاف في الدرجة (٢) . وكاد يوقف
نموه بعد الثامنة عشر ، وتأثره بالبيئة قليل ، وعامل نوعي خاص بمهنة
واحدة ، وتأثره بالبيئة كبير ، كالقدرة على التفكير الحسابي أو الرسم أو
خطه . ويتوقف النجاح في العملية الواحدة عليه وعلى ما مل العام (٣)
ويوجد بجانب هذين العاملين عامل طائفي يؤثر في العمليات المتقاربة ،
وهو نسبة لمواهب الفردية المبدئية كما هو به الموسيقية و هو به لغوية .
و مواهب استكسكه وحسه والاحساسه والنفسه .

هذا وتبين الأحصاء على ارتفاع نسبة الذكاء في الكثيرين من عطاء
العام وسافرته . وعلى أفراد ذوي من الذكاء والسفوف في الدراسة الجامعية .
منهم من يحسه أخرى على أساس مرتدي من العناء والاعتراف
لا حرامى .

دلت أن الذكاء يستصعب أن يسر في سهولة ويسر السطح الفرنسية
واسعده لعمله . وأن قدر حضوره لمساواة صفه على صفه مما يدفعه

(١) راجع إلى هذا الموضوع

(٢) على ما يراه راجع إلى هذا الموضوع
والجانب من حيث هو في هذا الموضوع

(٣) راجع إلى هذا الموضوع
والجانب من حيث هو في هذا الموضوع

للمعمل على الاربعاء نفسه . بحسب الاحضاء . وعلى ليس معنى ذلك ان
الدكاء يكفى وحده لمحتاج . اذ لا بد ان توافر الى جانبه الصروف المشبعة
والصبر . والثقة بالنفس . واعزم القوى . والارادة الفاعلة . والوحدة
الصحيح . بل لقد نسخ هذه العوامل مع الدكاء بموسم مالا يسعه الدكاء
الحارق وحده . ومع كل من بين الذين اشتهروا في السراج اثنى برحم
شهرهم ابنى عوامل التعالیه قويه . وبنى الجرافات وعقد ووسايس . ومن
محبهم قومه الفياض . فسطروا على الجماهير بلا حياء واستراكة
والنقد . تحدثوا في السراج دويا كبيرا كاجداكم دأمر الله وحن د ر
وهير .

هذا هو وجد بحسب الدكاء . ومواهب الامة قدرت اخرى عامه يقوم
عليها توحى الشاء لا ادراكى . وهى التصور . والحس . وذكر والتفكير .
فالتصور يستعيد صور محسوسات (١) اى تترك في حيز ثم انقطع
وتترك منه . وعلى طلب التصور اخرى . كى يعقب بسببه امر في
التصور . وعلمه ابراهمة . وعلى في موسمين التصور التسمي .

والحس يحس ما رجع فوق الواقع ويحفظ عن سمعه . به يؤلف
من . محسوسات . جوهرات . وصورات . والاحسوسات . سائر .
فهي كلها حصص من خلق ولا يكون لها ادعاء . كما يرى في التصور . والامر
والادراك . وهما في المثلث . وعلى قدر حفظ من التصور . وحس يكون
حصص من المدون والادراك . على . يكون نظريا .

هذا فسيكون ما سبق ان حسنه . به . به . به . به . به . به .
جعل حساب تاريخه متصلا . وحده مراقبه . وهو قدره وحسب .

قدره يحلف في الافراد من حيث النوع (٢) وانفسوه . وانفسوه .
وسيله تستعمل بها المنعومات وحفظها . وبها . وبها . وبها .
وتعرفها وترىها . وبها . وبها . وبها . وبها . وبها . وبها .

١ . مدونة من تاريخ . ح . ح . ح . ح . ح . ح .

٢ . مدونة من تاريخ . ح . ح . ح . ح . ح . ح .

مذهب في الحياة . ونظرة في الكون . وعلمية وضعه الخاصة التي حد
ويفاعل مع البيئة المادية والاجتماعية على أساسها . وهي تحصل بها
ما يستطيع من نجاح . ويحتل بها ما يقوى على احتلاله من مكانه في
نقوس الغير .

٣ - المزاج

وله بالمثل دور كبير كمصدر أساسي من مصادر الشخصية . وهو في
أي البعض مجموعة الصفات السلوكية التي تؤثر في الخلق . أي
أنه نسخة للكيفية التي يمزج بها ما في جسم الإنسان من عناصر كيميائية .
وكان هذه العناصر أوتار مشدودة في صندوق موسيقى . وتختلف أنغامها
 باختلاف طبيعتها وطولها وطريقة العزف عليها .

وعلى هذا الأساس قامت النظرية القديمة في الأمرجة الأربعة . وهي
الدموي والصفراوي والسوداوي والبلغمي . وأول سبب سرعة
للإشارة . وسهل للمرح والشاذ والتفاؤل والتقلب ، أما الثاني فسرير
العصب في ثبات وعمق وعنف . وسما يرى الثالث يفعل في قوة
وثبات ، وتأمل في بطء ، وبكتسب ويتشائم ، إذا بنا نرى الرابع يميل
للمسطحة والخمول والملاذبة والشره (١) .

ولن قبل أن الأساس العلمي لهذه النظرية ضعيف (٢) . لا شك أننا
نلاحظ شوع بعض صفات هذه الأمرجة بالفعل في هذا الفرد أو ذاك .

ومهما يكن من شيء فلا ريب أن هناك « انفعالية عامة » في الأفراد
تعمل كطاقة وراء السلوك وتقوم كأساس للذكاء العام وكمسبب للفرائز ،

١ - ما رتبنا بعد مدى هذه النظرية عند من يرتبط من أريج «فراشات العذراء» وأساطير
دائرة الأندلس التي تتج زيادة في قابلية السليم والاعمى . والبرودة الفراء احدى الأمرجة
سبب السطح والاحتمال والعمق واشجانه

٢ - لا بد من أن الأساس الخاص الأربعة لا يعم «عصبون السليم» . كن شيء في العدم
دون منها ، وهي الهواء والسر والسرير وهو ليس لا يعرف العلم .

و يصف الأعداء في حظهم من هذه الصفة . وأناس شديد فيهم ضعف
العمل لا لهم . و غالب رياء أنفسهم من أنفسهم . ويشع غلق وعدم الاستقرار
في نفوسهم . وأناس تضعف فيهم فكونون أمل للملادة و حمول . وأناس
مقهورين من من . فكونون أمل للأعداء والهدوء والشباب والاحتاج في
التكيف مع البيئة .

وقد نعت في هذه الصفحة العامة افعاله هذه العربيه أو نعت في الفرد الواحد (١). فكون اراء ممدوح أو امرجة محلقة من الشحتيب بحسب افعال القريظة المسطرة •

ومن التصنيفات الحديثه للشخصيه تصنيف (يونج) ، الذي عرّف
بحود صراحيين أساسيين من الناس ، أحدهما المطوي ، وهو انسان هادئ ،
واسع الحيال ، ينفّر من الناس ، ويخلق بحياه بعيدا عن الواقع ، وتشوب
نظّره النزعه الداتة ، وبشيئ مُسَطّ . وهو على العكس يدمج في
جذعته ، بهبه ، خدائى اموصومه ، وكف سهوه مع اسه ، ويؤثر
ان يمثل دورا جريئا على مسرح الحياه ولا يحب مسرحه فحسب .

ووضع توضح راء هذين الطرارين أربعة وظائف أساسية لهما . هي
الاحساس . والفكر . والوحدان والالهام (٢) . ثم هو نقل كلا من هذين
الطارارين على هذه الموصفات الأربع . وعلى وسط بين كل اثنين مهمات .
لتخرج من ستة عشر مبرر من الشخصيات . ٠٠٠٠ . بعد يكون الدمج
المطوى الحسى أو الفكرى أو وحدانى أو الانهمى . والمنطوى الذى
هو بين الحس والفكر . أو فكر والوحدان . أو الوحدان والالهام . أو
الالهام والاحساس ٠٠٠٠ . وكل مثل ذلك بما فى المسقط (٣)

فمنه من عرشك نزلها الكبر في بعدل هذه الاستعدادات او، انه
امراجه . ثم هي كسب استعدادات آه ثم حجه أخرى في أثرها في نفس
شخصه . فحدد سلوكها ونسبها من عواطف وسعد . وعلت
ذلك هذا العواطف بسعد غنى انشاء العرائر واستقرار السوءك مم
فؤدى متحبة النفسه . وسرى فمما بعد أن سراع العواطف فكك
اشخصه وصعقه ونعتي على الكامل فيها .

شكل (١١)
نفس السعاج السريه



— السعاجين —
عنف صلب



المقابل المسماة
— دعوى —



— الطمى —
نمذ شره



المائل المطوى
— سوداوى —

وهنا تصح آفاق جديدة أمام الطالب في النظر والعمل ، وناقش ما عسى أن يكون في ذهنه من مبادئ ، ومبادئ لا تنطق ومنطق النطق ، كي تخطو الأجيال دائما إلى الأمام . ولا نتوقف بار الأمة ويركد في محرى الزمن •

وكم من أساد استطاع أن يحرر بشخصية طلته من العجز والقصور والحدال . إلى القوة والطموح والكرامة ، بما ضرب لهم من مثل وبث من مبادئ ... (١)

وأخيرا يأتي المجمع بما له من أثر في الشخصية • وتنشأ المجتمعات في بيئات جغرافية محلقة تضيق أفرادها بظائعها ، وكثيرا ما تساعد هذه السبب على سدة نوع خاص من الحكم • وعلى خن طراز خاص من النظام الاجتماعي • ومن ثم يوحده الفرد في وسط له من العادات والتقاليد ، ولظم الساسية والاجتماعية • ونظم الروحية والمادة • ما يكون له أثر بعد في نموه الاجتماعية • وما يعمل ناسا على تلوين شخصيته بلون خاص • وحسب أن نشر إلى الفروق الواضحة بين حياة الرجل الريفي ، ورجل المدينة • وبين الزارع والصانع • وبين سكان الجبال وما فيهم من شدة ومبراة • وسكان السهول وما بهم من دعة ولين ، وبين شعوب البحر الأبيض وما يشيع فيهم من انفعالية حادة ومرح ، وسكان الشمال وما يسرون به من هدوء وسيطرة على النفس • بل حسب أن نشر إلى أفراد الأمم السبع بنظام ديموقراسي سليم • وما يشعرون به من عزة وحرية وكرامة • وأفراد الأمم التي ألقت الاستبداد وما يشيع فيهم خنوع وتحاذل •

ولكن ينبغي أن نلاحظ على أية حال أن البيئة الجغرافية ليست كل شيء ، أن اتصال الأمم ببعضها • وامتزاج ثقافت ، وانتشار التعليم ، وازدياد السكان • كل ذلك وغيره يعمل على تطوير المجتمعات ، وتعديل أساليب

(١) وبذلك تختلف الشخصيات باختلاف المدارس ونظمها وبرامجها وطرقها التربوية

الحكم فيها . وتعتبر نظمها وفيها بما يدخل الكثير من التبديل من الاعمال
على حياه الأفراد وشخصياتهم (١)

٥ الخلق

وتعتبر هذه الناحية أهم عوامل الشخصية . وهي تصل اتصالاً أكثر
بالروح . وينطبق عليها الدور الذي يلعبه على الشخصية كما تفعل حين تكلم
عن ريد أنه عذوف أو شهم أو ثاوي أو أثور .

والواقع أن سلوكك يتأثر بكل هذه المكمبات السابقة التي ذكرها . على
بعضها في سبب . وعلى بعضها لأحد في الجوار . وهو حرق في ظروف
عادية سأل مراحل مساهمة على مدخله الجوار . ثم من حيث عواطفه ،
ثم من حيث عقل (٢) . وهكذا على كل حين عندنا مجموع منفاعل
الحواس وعواطفنا واعتد (٣) من امزاج (بمعنى عام) والعقل . مع السمة
الاجتماعية بمؤثراته المختلفة في المنزل والمدرسة والمجتمع . وسبب الارادة
التي هي الا لشخصية المكملة التي تعمل في تمامك وحزم وسلامة
سيفرذ على اداب .

ومن من سمات الشهامة المتمرد على شخصيته بعد هذا ما هو السبق
والعز والاشارة والاندماج في الجماعة . واستطرده والحيوة وشره .
والصدافه والحداع . الكذب .

١ - من سمات الشخصية المتمردة على الجماعة .
٢ - من سمات الشخصية المتمردة على الجماعة .
٣ - من سمات الشخصية المتمردة على الجماعة .

الفصل العاشر

تكامل الشخصية

امتزاج مكونات الشخصية - دراسة الشخصية - تكامل الشخصية -
الكامل عند ماركس وول وفرويد .

امتزاج مكونات الشخصية .

يقول مورتى برنس MORTEN PRINCE أن الشخصية هي حاصل جمع كل الاستعدادات والعرائز والميول والعوى البيولوجية الفطرية والموروثة (١) مضافا إليها ما نكتسبه من صفات واستعدادات وميول . وقد مرت بك في العصور التسع السابقة عناصر مختلفة بعضها فطري وبعضها مكتسب ، وهذه العناصر تمتزج امتزاجا تاما ويفقد كل منها سمته الخاصة ليخرج لنا منها جميعا (كل) واحد يعبر عن نفسه بهذا السلوك أو ذاك ، ويحتفظ بوحده التي تميزه عن غيره بفضل الذاكرة وما يحزن فيها من ثقافة وتحارب . والحق أن ذلك الامتزاج دفع (٢) بحث يصعب السبر في الظاهرة النفسية الواحدة بين ما هو حسي وما هو عقلي وما هو مزاجي ، وكأننا الظاهرة (زما) يدل عليه عقربا الساعة ، ولكن العقربان لا يعملان الا بجهاز دقيق معقد تتشابك فيه التروس وتتعاون مندفعة بقوة الزنبرك .

ويمكنا على ذلك أن تنبئ في شخصية الفرد صفات عامة هي صفات النوع الانساني ، وصفات خاصة هي صفات الشعب الواحد (٣) ، وصفات أحص هي صفات الوراثة القريبة والسنة المحدودة التي نشأ فيها ، وهذه

١ - نظري أحد عناصر الموروثة لأنه ناتج من الجمع ، الموروثة من من أو الإحداث

٢ - وذلك أن تحليل شخصيه من عدمه يصعب تقديره وحده .

٣ - بمعنى طابع غير طبع لا مركبي أو العرسي .

الصفات الأخيرة هي التي تميز الفرد عن غيره ، وهي تمتزج ببعضها
وبالصفات الأخرى في كل فرد على نحو يخالف امتزاجها في غيره .

دراسة الشخصية :

وكي ندرس شخصية ريد من الدس يجب أن ندخل في حسابنا كما
ذكرنا شكله وحركته وتعبيره ، وسلوكه في الماضي والحاضر ، وحيثياته
السابقة ، وآماله ومناخه ، ورأى الدس فيه ، ورأيه في نفسه ، وما هو
عليه في الواقع .

وهناك اختبارات ومقاييس متنوعة لبعض مكونات الشخصية كالدكاء
والمدراب (١) والانفعالية أو المزاج ، وبها نستطيع أن نحدد قوة هذه
المكونات ونوعها بالتقريب ، وبالحليل النفسي نستطيع الوقوف على ما في
اللاشعور من عقد (٢) ، وبذلك نتكشف لنا جوانب الشخصية وما فيها
من قوة وضعف ، ونسبر لنا أن نفهم الجزء الواحد من السلوك في ضوء
الكل .

ويمضي نفر من علماء النفس في العصر الحاضر بدراسة بعض شخصيات
التاريخ الفلسفي والأدبي والعلمي والاجتماعي والحربي والمسي على ضوء
آثار هذه الشخصيات وتاريخها ، ويلقى بالفعل أضواء كثيرة على الجوانب
الغامضة من حياة هذه الشخصيات .

١) كامدرو المورينيه أو ارباصيه أو اللوميه . وكالداكره واسمور والحيال واسفكر

(٢) يستعين التحليل بالندامي المطلق والمقيد ، وبدراسة الأحلام والحركات وفنات القلم
واللسان ، وفي الندامي المطلق يجعل الشخص يذكر كل ما يرد على ذهنه حول موضوع خاص
يتراءى لنا أن نأله عنه بعد احتكاكنا به على ألا يقاوم الماني التي ترد قط ، وفي الندامي المقيد
نضع به دوائنا بالفاظ بيها ما يشير الى موضوعات منصودة ونطلب منه ذكر أول لفظ يرد على
ذهنه بمجرد وقوع نظره على كل لفظ ودون مقاومة أيضا . وهناك جهل بكشف المقامه ، اما
الأحلام فتومان . أحلام اليقظة وهي ما يشرده فيها اللاعن أحيانا . وأحلام النوم ، وهي كثيرا
ما تكون ترجمة صريحة أو مقسمة للأشور . ودراسة هذين النوعين من الأحلام تكشف عن الآمال
والعقد والمناخ ، وسير ذلك انحدب العنق من الشخصية . ومعروف أن الشخص يحجل أو
يتأدي من ذكر أشياء كثيرة وأحلامه وتداعياته . ولكن لهذه الأشياء دلالتها الكبرفة عند التحليلين .
ومتى ما عرفت العقد المسة للانحراف وطلب عن سطح الأشور أمكن تفكيكها بالشرح والاحكام
ملا بلس الانحراف ان يتلانى تدريجيا .

ومن المنع في الدراسات الأدبية والفنية دراسة التاريخ النفسى للأدب
أو الفن ، والربط بين هذا التاريخ واتجاهه ، بل وتبع شخصيات أبطال
القصص الممتازة بالتحليل ، ورد سلوكها الى مختلف العوامل المؤثرة في
شخصياتها .

تكمال الشخصية .

وتطور شخصه الفصل من المستوى البيولوجى لدى سود حياه في
الشهور الأولى . الى المستوى النفسى الذى تهيم عليه ادوافع الاولى ،
الى المستوى الاجتماعى الذى ينتمى فيه الاندماج في الجماعة ونسبها .

ومن تكمل الشخصية بعد هذا الا نمو مكوناتها ونسوجها على نحو
من التوافق والاستخدام بين العناصر . بحيث تنمى جميعها في وحدة عامة
متناسقة ، شاعرة بذاتها وبقدرتها على الانتاج الحر في مجتمع يعرفها
بالمعضوية .

وفي ذلك السكامل استخدام بين دوافع الفطره وعوامل اسنة . وحرر
من الصراع والاضطرابات العقلية والنفسية . مما يحل الانحياز والاحساس
بالرضا والسعادة .

والشخصية بسوية المكاملة تحسن الكيف مع نفسها . ومع أفراد
عائلتها . ومع زملاء امهه وأفراد المجتمع . وهى تتفاعل في اوزان واعمال
واقعه نفسها . مؤكدة لذاتها في غير تطرف . موقفه دائما . وسرعه من غير
صعف . بين دافع الفطره . وارادة المجتمع . وبذلك تكون صلاتها طيبة
مع الجميع . وقوة احتياها لشدائد كبيرة . واتجاهها متصل في حدود
طورها . وسعادتها الداخلة عميقة وبعيدة عن التوتر والقلق . وانفعالاتها
ثابت وخاضع للعقل .

ولا يتسنى هذا التكامل للشخصية الا بالتربية الشاملة في المنزل
والمدرسة والمجتمع . تلك التربية التى تحمل معها (وحده) نهيم على
(كثره) متنوعة . (١)

(١) ان يكون الشخص واحدا بالرغم من كثرة استمداداته المتعارضة .

وإذا هم يتم التكامل الشخصية بحيث يهيئ للإضطراب والصراع ، وأكثر تعرضاً للاحتلال والتفكك والانقسام (١) وغير ذلك من أنواع الانحرافات والأمراض . لا سيما إذا مر صاحبها بتجارب أليمة وصدمات عميقة ، وبذلك يتعرض المحسوس لأسباب متنوعة من مشاكل التثبيذ العقلي والمزاجي والحلفي والاجتماعي ، فضلاً عن ضالة الإنتاج بالنسبة لعدد كبير من أفرادهم .

كيف يحدث التكامل عند ماكدوجل وفرويد Freud

ولقد مرت بك عاطفة اعتبار الذات ورأيت كيف يكون في المثل ، بامتصاص آراء الغير عن شخصيته ؛ ودمج هذه الآراء في مثل التي يسميها من تجاربه وثقافته ويعتدها حول ذاته . ومن ثم يسطر هذه العاطفة على سائر العواصف الأخرى . ويوحد شخصيته . ويحسم الصراع . والحق أن ماكدوجل يعطي هذه العاطفة كل الأهمية في تكامل الشخصية ونوحيدها . وهي إذا ارتبطت بخاصة عن تلك العواصف والزهو والعدا من ناحية ، وعن أسكاته الالعبية والضعف والشعور بالدونية من ناحية أخرى ؛

وإذا حللنا الحب الحلفي في شخصه مساره سلوكاً لوحده ، ذلك الحب يقوم على عواطف قوية تدور حول الحب وانكسار الذات . ولا تعباً بالعرائز أو ببعض العواصف الأخرى (كعواصف الصداقة والحب الحمسي) ، ولوجود هذه العواطف العوية مدمجة في عاطفة اسرار ذات ومنسجمة معها ، وكأنها أمم غصه قوة متماسكة تدب باطاعة لرغمها ، وتنفاني في خدمته وتنفيذ أوامره .

أما إذا لم تكن عاطفة اعتبار الذات من القوة بحيث تهمن على العواطف الأخرى فإن باب الصراع يظل مفتوحاً . ويصبح الفرد كالأشعة تتقاذفه العرائز والعواطف جميعاً .

(١) يبرق الصراع الطائفة كما قلنا ويعرقل الإنتاج ويهمل السلوك متاعماً أحياناً . وقد يتعرض الشخص للانقسام قبحاً خيالياً مختلفين غير متمولتين . وقد ينشئ ماغيبه الخلاق وحده حياه جديدة .

وواضح بعد هذا ان الضمير الخلقى الذى يرمى عن سلوكنا أو يعود علينا بالنوم والتأنيب ليس الا مظهرًا لعاطفة اعتبار الداب وما فى اطارها من مثل ومبادئ .

على اننا ينبغي ان نلاحظ ان تكامل الشخصية لا يعنى دائما كما لها الأخلاقى . ذلك ان هذا الأخير يتوقف على نوع المدىء الذى يعمل بها عاطفة اعتبار الداب . وصلها « كمال الاساس من ناحية ، وبالمسوى الخلقى للمجتمع من ناحية أخرى (١)

ذلك هو الكمال فى رأى ماكدوجل . أما الكمال فى رأى السحيلين وعلى رأسهم (فرويد) فيأخذ صورة أخرى لعدم لا تحذف فى الجوهر عن الصورة الأنفة .

النفس عند ماكدوجل ثلاث طبقات . طبقة داب هى « الهو » . وطبقة وسطى هى « الأنا » . وطبقة علنا هى « الأنا الأعلى » أو اداب العليا . ويتمثل فى « الهو » تراث الجنس البشرى كله من حيوانية وأنايية وعدوان . ورأئده دائما الدد الذى شمع حده الدوافع المظربة . ونرعاته لا تعرف الصمير والأخلاق . وهو مصدر الطاقة السولوجية .

أما « الأنا » فمقسم انسلح من الهو نبيجة للاحتكاك بالعالم الخارجى ، ويقوم منه مقام القشرة من الشجرة تحميها وبصوبها من الخطر . وهو بكبح من جناح « الهو » على أساس تقمى . ويساعده أحيانا على اشباع رغباته فى الحفاء اذ كان اشباعها علنا يعرضه للساع والالام . ثم هو يسكنه عندا لضرورة بالكبت أو الارزاء أو الاعلاء أو الابدال .

وأما « الأنا الأعلى » فيتكون بامتصاص الأوامر والواهى ، ويصبح بمرور الأيام سلطة داخلية تحكم وتنفذ وتراقب « الأنا » وتضطرع معه . وتمنعه حتى من مجرد التفكير فى الشر . ويشمل هذا الأنا الأعلى تعليمات

(١) دفعت عاطفة اعتبار الذات سقراط وغيره من الصلحين الى ما اعتبرته الجماهير اجراما وفسرا فكان الموت أو السجن أو الشى والاضطهاد مال الكثيرين من ذوى الرسائل الانسانية الرفيعة وقد قبلوه — اى العتاب — راضين لانه يتفق ومبادئ عاطفة اعتبارهم واحترامهم لذاتهم ، ويقوم السادة الحق والميل داخل طين المدىء السمية لعاطفة اعتبار الذات ، ويحقق الخير على الاسر .

الأبوين ، الى جانب آداب الجماعة والدين وما يستطيع أن يحصله المرء في ثقافته من مبادئ ، ومثل .

وإذا جاز لنا أن نسمي شبيه أفلاطون الذي يحمل الفرد كعربة يعبرها جوادان ، أحدهما برى نافر ، والآخر مستأس كريم ، : فقد أن « الهو » يمثل الجواد البري الذي يمرض العربة بحموجه للنكس ، وأن « الأنا » يمثل الجواد المستأس الذي يسعين به الجودي في كبج جماع زميله ، وأن تعلقات القيادة في رأس الجودي تمثل « الذات العليا » لأن العربة لا تتجه الا وفق هذه التعليمات (١) .

وليس هناك خطوط فصلة بين هذه المستويات الثلاثة في النفس الانسانية . وهوم الكامل في قدرة « الأنا » على الوفاق بين شهوات « الهو » ، ومبادئ « الذات العليا » .

وكلمة عجز « الأنا » عن الوفاق كلما اضطرب الشخصية ، وكما ضعف « الأنا » أو (الذات العليا) أمام جموح « الهو » كلما اندفعت سارة الحياة بغير قائد أو عجلة قيادة (٢) ذلك أن المادي السامية لا تكفى اذا كان الفرد لا يثق في قدرة نفسه على تنفيذها ، والثقة بقدرة النفس على التنفيذ لا تفنى اذا كانت المبادئ السامية معدومة .

(١) وليس الشيطان في الانسان الا الهو . وليس الملاك الا الذات العليا . . . والضمير الخلقى هنا مظهر . . . كذلك للذات العليا .

(٢) ولذلك يجب تقوية « الأنا » منذ الصغر بعدم الاسراف في التذليل أو التخويف مع تنمية الثقة بالنفس والاعتماد عليها وعدم تضخيم الذنوب . كما يجب ترفيق « الذات العليا » ببيت المبادئ السليمة ليها .

اهم المراجع :

- Aiport : Personality
Adler : Individual Psychology
Thomson : Instinct intelligence and character
F. L. Lucas : Literature and psychology.
P. Guillaume : Psychologie
Mc Dougall : Abnormal psychology.
Social psychology
Out line of psychology.
R. Dunlap : Personality Adjustment.
G. Freeman : The Energetics of Hunan Behavior
H. Helson : Theoretical foundations of psychology

الدكتور عبد العزيز القوصي	أسس علم النفس
الدكتور عبد العزيز القوصي	أسس الصحة النفسية
الدكتور يوسف مراد	علم النفس العام
الدكتور يوسف مراد والدكتور مصطفى دبور	محلة علم النفس في بعض أبعادها
الدكتور أحمد زكي صالح	علم النفس التربوي
الدكتور أحمد عرب راجح	أصول علم النفس
الدكتور محمد خليفة بركات	تحليل الشخصية
الدكتور مصطفى سويف	الاندفاع النفس في الشعر خاصة

الباب الثالث

مشكلة السياسة
ونظم الحكم



مشكلة السياسة ونظم الحكم (١)

الفصل الأول

تمهيد

الفلسفة والسياسة

اتحدت الفلسفة منذ أفلاطون شعارا لها الحق والجمال ، وهي
المثل العليا التي تحقق في الاهداء بها سعادة الانسانية ورفها .

ويدخل في تحقيق مبدأ الحق رفع المطالم التي يروح نحوها الانسانية
قمتوق تمنع الأفراد بحياتهم ونسبهم من تحقيق كما هم .

وكثير من هذه المطالم ناشئ من انحلال سبب الاجتماعية التي يعيش
في ظلها الأفراد ، وأهمها بلا شك هو النظام السياسي الذي يحدد مكان
السلطة العليا وفروعها في المجتمع . وهو يهدف في الأصل الى المحافظة على
المجتمع من الأخطار الخارجية والداخلية كعنه العدو ارجى وكنتشار
الفوضى في الداخل مؤدنة بانحلال الجماعة | فالنظم السياسي وظيفته العمل
على استتباب الأمن والسلام واستعاون وافرار النظم والعدل في العلاقات
بين الأفراد في داخل المجتمع ، وكذلك في علاقات المجتمع بالمجتمعات
الأخرى في الأسرة العالمية .

ولكن الملاحظ يرغم سمو هذا العرض الذي تنشده النظم السياسية،
وبرغم تجارب الانسانية في تاريخها الطويل ، أن كثيرا من أسباب الشر والقبح
ما زالت فاشية سواء في داخل المجتمعات أو في علاقاتها بعضها البعض .

(١) كتب هذا الباب الاستاذ عبده فراج .

فهي داخل المجمع أو واحد صيغ يسمع بعضها بكل أنواع المع ويشقى
البعض الآخر بكل أنواع النقص . ومن الأهم من وقت لآخر حروب ترداد
مع تقدم المدنية شدة فتصيب بشرونها المهزوم والمنتصر على السواء .
فهل يمكن أن تكون حل الإنسانية خيرا منا هي ؟ إن وظيفة الفلسفة
السياسية أن تدرس ما يحل الدفق مواضع النفس في النظم السياسية التي
تجب هذه اشروور . وإن معنى صورنا أفضل وتبين ما ينبغي أن تكون
عنه هذه النظم .

وإن تاريخ لاسية يمكن أن يخلص في أنه سجل للمحاولات الإنسانية
المتوالية في سبيل إزالة الامتيازات التي يتمتع بها بعض الأفراد والجماعات
على حساب البعض الآخر . والافترس من المساواة العادلة في العلاقات بين
الأفراد والجماعات .

ووراء كل حضوة حضوة الأساسية في هذا الصرح بطرق وضعها
الفلاسفة استووا بها الشعوب مكان من يحل في نظمها استووا لاجتماعية
فلا تمت أن تدرس آراء الفلاسفة ويثبناها القادة والمصلحون وتتحمس
لها الشعوب فتثور على الأوضاع القائمة وتحل محلها ما هو خير منها
وتقرب بذلك حضوة نحو تحقيق حل اشروور .

ولقد أسبب الأساسية تقدم عظم في صرح الحضارة بارتقاء العلم
والصناعة والنشور المواطن الإنسانية النبيلة التي تضافر على نشرها
الدين والفن والفلسفة . وبإساءة العصر حاصر في المجتمعات الراهية يسعون
بشمرات حيرة الإنسانية في مدى مائة وعشرين قرنا على الأرض منذ بدأت
الحضارة ابى اليوم .

وقد ساهم في سوء الحضارة المادية والمعوية على مدى القرون عذرة
يستسبون إلى أهم صحيفة في شرق القديم وشرق الحديث . فشمرات هذه
العقول ملك للوع الإنسانية ينبغي أن يسمع بها هو الإنسان جميعا . فأين
من هذا ما هو واقع ؟ إن بعض المجتمعات تعيش إلى اليوم على الفطرة

وابعض الآخر يحتل كل اندرجات اسي تفصيل بين حانه الفظه وأرعى
درجة في المديية . ويرى الاستعمار يعمل في كثير من الاحيان على الابقاء
على هذا الوضع . كما يرى في داخل المجتمعات الراقية نفسها طبقات حرم
أبناءؤها من القدرة على استعمال الوسائل التي اهدت اليها الاساييه
في تاريخها تزيد من معاده الانسان وتقتس من آلامه . فاذا بحثنا عن سله
ذلك وحدنا أن نظم الحكم تسبح به وتعمل على استمراره . ولا يجب
فقط الحكم المسند الى قوة الدولة هو في كل مجتمع العمل الاور في
تحقيق تلك الأمية العزيرة التي مريح بها بعض الفلاسفة وأضررها الباقون
وهي تحقيق أكبر قسط ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس .

وقد قطعت الاساييه في تاريخها اضوئل شوم منحولها في سبيل لقضاء
على المظالم وأنوع القهر التي ساءت قسم كبير من سى البشر . وما اعظم
الساسة الا وسائل ترمى شكل مافر أو مفتح اسي شت هذه مظالم أو
بالعكس الى القضاء عليها .

١ - منذ فجر الحضارة اسي اوانل القرن سابع عشر كن المجتمع
اعانى تقسم الى حرار وعبيد وكن راوون يملكون الآخرين وهم
اخوانهم في الانسانية كما يملكون اسلع والذوب يستعبونهم ويسجنون
في اشخاصهم وهم يكن حريره العبيد لان حداثهم كء من سرن
الحروب أو من الفقراء الذين عجزوا عن تسديد ديونهم للأغنياء .

٢ - ومن أقدم أنواع الفرفة امير ارجل سلى امراه ووضعها في
مكان التابع الخاضع . وهذا في حقيقه الأمر نوع من تحكم القوى في
الضعيف . ولكن المراه قد حصلت على المساواه في كثير من الأمم . بعد
تمسك بهذه الفرفة الا المجتمعات التي تسود فيها المبدىء وارتحكاه اسي
وضعها الرجال لمصلحتهم في عصور الاستبداد الخالية .

٣ - ومن ألوان الاضطهاد التفرقة بسبب الجنس أو السلاله . فكن
اليعض وما زال يزعم أن الجنس الذي ينتمى اليه هو أرعى الأجناس وأن
من حقه لذلك أن يستغل أبناء الأجناس الأخرى وسعدهم . ومن أحدث

أمثلة ذلك الحركة النارية التي قامت لصنع العنصر الحرماي في مكان
السيادة بين أجناس البشر . فكان في هرمة الهنرية اراحة للانسانه من
شر أنواع المظالم التي كانت تهددها .

٤ — و قريب من ذلك الاصطهاد بسبب اللون فمسد سيطر ارحل
الايص على سياسة العالم الحدث انقسم اساس في نظره أو بالأحرى
في نظر بعض طوائفه الى بيص وملونين . واعبر ذلك مبررا لاستغلال
الملونين بحسب درجة تلوينهم .

٥ — ومن أسباب الاصطهاد التفرقة بين الناس بسبب دينهم وأوصح
مثل لذلك الصفات الدينية في الهد حيث نظر الى المسودين باعتبارهم
أجناسا . كما أن التعاطف بين أتباع الدين الواحد كثيرا ما ينقلب الى
تعصب ضد غيرهم وان تاريخ الانسانية لمثقل بالحروب التي نشبت بين
الأديان المختلفة وبين المذاهب المختلفة في الدين الواحد .

٦ — ومن المظالم التي تشمل الأذهان في العصر الحديث ما بين الطبقات
والأفراد من تفاوت شائن في الثروة تقضى بأن تعيش الكثرة الغالبة في فقر
مدقع وتعرضون من جراء ذلك لشروط قاسية . مما دعا الى قيام النظم
الاشتراكية وجعل من بين وظائف الدولة الرافعة حماية الفقراء والسعى الى
توفير العيش الكريم لهم .

٧ — ومن نسب الشقاء لقسم كبير من أبناء الانسانية آفة الاستعمار
التي تقضى بأن تسعل شعب قوى متمدين شعبا ضعيفا متأخرا فيسلطه
حرية وفرض عليه القوانين التي تجعله خاضعا لسيطرته الى أطول أمد
ممكن .

وان هذه الأمثلة قليلة مما عاته وتعديه الانسانية من أسباب الشقاء
والتفرقة التي كافحت طويلا لازالتها حتى تقترب من تحقيق مثلها العليا
مثل الحق والحر والجمال فيستشر العدل والأخاء وتنعم المجتمعات بالسلام
الداخلي وتنعم الانسانية بالسلام العالمي .

وما نظم الحكم وقواعد التعامل الدولي ويطوراتها في حضيبة الامر الا
مظهر الصراع بين من قيمت هذه الاميازات الظلمه لصالحهم ومن اقيمت
على حسابهم . وان نجاح الاسانيه في القضاء على الكثير منها لمسه الى
التفائل . فعند أوائل القرن التاسع عشر ألقى الرق لأول مرة في التاريخ
فمحيت بذلك أكبر وصمة شوهت الاسانيه . وقد توح الكفاح كنهه إعلان
وثيقة حقوق الانسان في هيئة الأمم المتحدة في سنة ١٩٤٨ (١) وفيه مهدت
دول العالم أن تزل ما ألقى فيها من ألوان الظلم وأن تكفل المساواة والحرية
والكرامة لجميع المواطنين ولا تميز بينهم بسبب السلالة أو اللون أو النوع
أو الدين أو اللغة أو الأصل أو الثروة أو إلا أي أساسي أو غير ذلك مما
يمكن أن يستعمل من أساس .

ودراسه نظريات الحكم السائدة سواء في الأمم الرافقه امر بالغ
الصعوبة لتعدد العناصر التي سبب منها هذه الطرد . وانما يعين على
ذلك تتبع نشأة هذه النظريات من الناحية التاريخية . ففي الموضوعات
الاجتماعية لا يدرك الحاضر ادراكا صحيحا الا بعد ان نرى ما كان في الماضي فيه
فإن كل عصر جديد انما يشأ لاستكمال بعض في النظام القديم . وفهم
النظم السياسي في ضوء التاريخ من شأنه أن يعد الأذهان لما ينبغي أن
يسبق في المستقبل لئلا في ما يكون في النظم الحاضرة من وجود النقص .

الفصل الثاني

السياسة ونظم الحكم قبل افلاطون

اعظم الحكم في اسرى العدم — ب انظم الاحتماعية والساسيه في اليونان

(١) نظم الحكم في الشرق القديم :

امارت كل بلاد الشرق القديم بالحكم الملكى الوراثى المستبد الذى يستند السلطة من الآلهة لا من الشعب . كما امارت بنظام الطبقات المتفاوتة اى تفصلها عن طبقة العامة هوة سحيقة . ويرجع ذلك الى نفوذ الكهنة الذين علموا الشعب تأليه الملوك وشعروه بالطقوس الدينية المعقدة والعبادات عن التفكير في حقوقه والمطالبة بها .

وأهم المدينت الشرفة القديمة مدنيت مصر وبابل وفارس والهند والصين .

مصر الفرعونية :

كان لكل مدينة في مصر القديمة اله أكبر يرزقها وينصرها في الحروب وآلهة صغرى تعاونه . وكان حاكم المدينة هو الذى يقوم بتقديم القرابين الى اله المدينة ليرضى عنها . ونشأت طائفة الكهنة لتخصص في ابتكار الطقوس التى تجعل رضاء الآلهة مؤكدا . ثم ذهب رؤساء الكهنة الى أن الحاكم هو الممثل للاله بين الناس ، ثم تقدموا خطوة أخرى فأصبح الحاكم الهما أو من نسل الآلهة ، وبذلك قال الكهنة رضاء الحكام وقال الحكام قداسة في نظر الشعب المنقاد لكهنته .

فلما اتحدت مصر أصبح ملكها معبودا فحكمه مطلق وليس على الشعب الا أن يطيع . واستمر تأليه الملوك في مصر طيلة حكم الدول

القدسة والوسطى والحديثة اى ان جاء احسنون امدى رفض ان يكون
الها واكتفى بأن يكون ملكا نبيا من البشر . ولكن ما أن مات احدوس حتى
أعاد كهنة آمون كل شيء الى ما كان عنه وأهوا القراءة واستمر ذلك الى
أن جاء الاسكندر فجعلوه الها . ولم تظل عبادة الملوك في مصر القديمة
الا ناشئار المسحة فيها .

بابل

كان الحاكم في بابل يعبر نفسه نائب عن الله في السنين يسر به
القوانين واسطة الوحي ويعمل على تنفيذ مشيئة الله في رعيته . وقد نشر
في سنة ١٩٠٢ على نقش يمثل انه بابل وهو يسلم القوانين الى حمورابي
ملكها في القرن شى والعشرين قبل الميلاد . وقد جاء فيها تكليف للملك
ان « ينشر العدل » مع الأقرباء من ان يظلموا الضعفاء .

اليهود

كانوا بعد خروجهم من مصر خصمون لحكم الكهنة واعضائه وكلمهم
علموا اى آخرهم سموئيل أن يجعل عليهم ملكا فاختار سموئيل قسبة
الدهن وحسب على رأس شاول وقبله وماركه باسم الرب وبذلك توج
شاول أول ملك عليهم وجاء بعده داود وسليمان . وبرجع أهمية هذا
السويج في أنه الأصل في تنويع الملوك المسحيين بواسطة الدواب في
العصور الوسطى والأصل في دعوى الكنيسة بأنها فوق السلطة ارمسة
وفي ادعاء الملوك المسحيين للحق الالهى في حكمهم للشعوب .

فارس

كان الملوك يحكمون حكما استبداديا بسد الى القوة الحرسية وكذب
ارادتهم هي القانون لأنها من وحي اله الفرس . وقد نال ملوك فارس في
القسوة على مخالفتهم من المحكومين سواء من شعبهم أو من الشعوب
الخاضعة لهم فلم يفقههم في وسائل التعذيب وامتهان الكرامة الانسانية الا
بعض ملوك بابل . فكان من العقوبات القانونية الملكية الوسم بالنار

وتقطيع الأيدي والأرجل وسمل العين والصلب والرجم وغير ذلك مما يطلعا على أهمية التقدم الذي حققته الانسانية الى اليوم في سبيل الرقى .

الهند :

غارت القبائل الآرية البيضاء على شعوب الهند في القرن السادس عشر قبل الميلاد وجعلوا من أنفسهم طبقة الحكام الأشراف المقاتلين أو طبقة الكشاترية . وكان بينهم طبقة الكهنة ثم طبقة العامة وتشمل التجار والعمال والزرع وأخيرا طبقة الرقيق . وكانت هذه الطبقات وراثية فلا تصاهر بين طبقة وأخرى دونها .

ولما جاءت عصور اسلم عظم أهمية الكهنة وعبروا أنفسهم الطبقة الأولى وأسرفوا في الاستئثار بالثروة والنفوذ السياسي ونسبوا نظام الطبقات الى الوحي الالهي فرحل الدين محفوفون من رأس الاله والمجاريون من دراعيه والعامة من فخذيه والرفيق من قدميه . وأصافوا طبقة حامية أحط من طبقة الرقيق وهي طائفة المبودين وشمل كل من يخرج عن عقيدتهم . ويبلغ عددهم اليوم أربعين مليونا من الأنفس .

وقد أدى هذا الاسراف في التفرقة بين الطبقات الى ظهور حركات فكرية ثورية فظهرت التعاليم البوذية التي رفضت الطموس البدية ونسبت الوحي الى الكهنة واتهمهم بتأليف الصنوس المقدسة . وقد نادى هذه التعاليم بالمساواة والمحبة مما يذكرنا بالتعاليم المسيحية . ومع ذلك فلم تحرر هذه الثورة عن نطاق الدين الى ميدان السياسة فم يطالب البوذيون بالمساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية وانما هي مساواة في الدين وحده .

الصين :

الشعب الصيني فر د بين الشعوب الشرقية القديمة في اشتغاله بالفلسفة السياسية العملية المستقنة عن الدين . فقد اعتمد في شرائعه على العقل دون الوحي فسمح بتدليل الشرائع مع الأيام . ولم يكن في الشعب طبقات

وراثية وهم يكن هناك رفيق . فلم يشه الشعوب القديمة الا في أن الحاكم نائب عن الاله يستمد السلطة من السماء ويلقب بابن السماء .

ومن أشهر مفكرى الصين لودره وكوشوشيوس . وفلسفه كل منهما تناقض فلسفه الآخر فيرى الأول أن الحياة بحسب الطبيعة خير من حياة التخصر . فالعلم والمعرفة واندييه جيب الشقاء بما وسعت من شئ اتع وقونين . وعنده أن كثرة افعوايين والأوامر والخواهي تصد الحياة وتعقدها وتجرم الناس من الحرية والسعادة . وعنده أن شر الحكومات حكومه العلماء والفلاسفه الموعين بالسديق والسحق . وأن على العالم أن يسمع اقتشار العلم في شعبه ليجب السعادة لشعب ويسهل شعبه أن يحكم .

أما كوشوشيوس فهو على عكس ذلك . وعنده أن صلاح الحكامه في صلاح الاسرة وصلاح هذه في صلاح الفرد ولا يتم صلاح الفرد الا بطهارة القلب وحب المعرفة والأخلاص في البحث عن الحقيقه . وهو يطمح الى سياده السلام في داخل المجتمع وبين الدول ، ويعزو تحروب الى فساد الحكم وفساد أنظمة الحكم . ولهذا الفيلسوف أفكار بده عتبه . منها وحب اساد السادة للشعب بالرغم من الاعتراف بالحق الا انهم لا يراون فالفلاسفه لم تسمح حق الحكم الا بحير الشعب وسلطه موقفه على رضاء الشعب وزول بفقد الحاكم حب الشعب وعظمه . ومنها مطالبه بالاشراكه ونورع الشروه على أكثر عدد من الناس وكذلك مضاميه بصلب العيش للعاهرين من الكسب . ومطالبته بشر العلم لمعرفة اساس حقوقهم وواجباتهم وتحقيق المساواة والعدل . ومنها مطالبه الوزراء بأن يحكموا بحسب قانون ولا يمتنعوا الامراضور تعذيب أهوائه الخاصة . ويحذيرهم من الاثراء على حساب الشعب . ويعتقد هذا الفيلسوف بأنه اذا سادت هذه المبادئ بين الدول أمكن أن تصبح العالم كله جمهوريه واحده شرف على حكومتها أفضل الرجال ، وهم اعلاسه المحبون للخير والعدل والسلام ، وهذا يصبح الفرد مواطنا عالميا لا تتم سعادته الا بسعادة الآخرين .

هذه هي نظم الحكم الشرقي وأهم أفكاره الساسية . ولا شك أن اله فان عرفه كل ذلك . تأملوه ، تأثروا به اذ أن نمو العلاقات التجارية

والسياسة واشتافيه بين اليونان وكل الأمم الشرق القديم مما لا يمكن
افكره . ولكن ظروف اليونان مكنت فلاسفتهم من حرية القول والتفكير
فأبدعوا فلسفة جعلتهم في مكان الأساتذة الحقيقيين لمفكرى العالم من
بعدهم .

(ب) انصم الاجتماعية والسياسية في اليونان .

بينما كانت احصارة في أوج اردهاها في مصر والشرق القديم كانت
القبائل الأوربية ومنها اليونانية تحيا حياة مختلفة من حيث الثروة
والصناعة . ولكن العلاقات بين المدن وبعضها البعض أو بين المدن وحكامها
أو بين الشعب وآلهته كانت مختلفة عما يناظرها في الشرق احلاد تماما .

فقد ظلت المدن اليونانية محافظة على استقلالها ولم يدمج في دونه
موحدة الا بالفتوة المدوية في القرن الرابع قبل الميلاد . وكانت قد مرت
عرون تأصلت أثناءها في نفوس الأفراد وتقاليده المدن روح الاستقلال
والحرية فلم يحل لحاكم في اليونان ان يحكم ابلاد كلها حكما استبداديا
وراثيا قبل ذلك الحادث .

وبالرغم من أن ملوك المدن كانوا يسودون في حكمهم الى الاله جوبتر
الا أن حكمهم لم يكن استبداديا بل ثوبا مقبدا لوجهات المجالس الشعبية
المؤلفة من كبراء القبائل ومن يحارهم الشعب . وبذلك لم تنشأ بين
الحكام والمحكومين هوة سحيقة ولم يكن المجتمع مقسما الى طبقات
وراثية في أكثر المدن . فلا استقرارية دينية أو عسكرية ولا رفق الا من
المتهربين أي الأجانب . وكان لاختفاء طبقة الكهنة أثره في انصراف الشعب
عن الآخرة الى الحياة الدنيوية بعكس الحال في الشرق القديم . كما أن آلهة
اليونان لم تكن عاسة جبارة كآلهة الشرق . بل أن هومروس يحدثنا عن حبها
للطعام والخمر واللذة والقسل والمزاح والموسيقى . وكانت كغيرها من
الكائنات خاضعة لأحكام القضاء والقدر . ولم ينسب الحكام أو المفكرون
قوانينهم وأفكارهم الى الوحي بل الى عقولهم التي عشقت الفكر الحر

وأولعت بالمناقشة . وبذلك لم يرث الإنسانية عن أيون دينا وإنما ورثت
فلسفة جعلت تتطور من جبل الى جبل وتؤثر في حياة كل جبل الى اليوم .

وهم تكن اطموس الدينية وتعاليمها داعية الى استغنى بل كانت بعكس
ذلك داعية الى الحفلات الناجية والحلل من اوقار باحمر اللى كان
له اله خاص في دينهم . فلما وفد من الشرق أورغيوس وأسس مذهبا دينيا
نقل بذلك كثيرا من عقائد اشرق وآدائه وتأثر بهعاليمه فأنقذ من أكبر
مفكرى اليونان منهم فيثاغورس وسقراط وتلاميذهما .

وكان كل مدينة يونانية مركزا لاتحاد عدة قرى يأتى من مجموعها
دوبه مستمنة . وكان لكل دولة دستورها الذى ينظم طريقة الحكم فيها .
وكانت تبرى فيما بينها في جعل الدستور أكثر تحفقا لقوة اجتماع وسعادة
الأفراد . وأشهر هذه المدن مدينه أثينا مهد ديموقراطية . وكان سكانها
من طبقتين : أحرار هم اليونان وبعض الأجانب ، وعبيد وكلهم من الأجانب .
ويشغل العبيد بالخدمة والزراعة لحساب سادتهم . أما الأحرار الأجانب
فيشتغلون بالحجارة والصناعة ولا تدخلون في السياسة شأنهم في ذلك
شأن العبيد . وأما الأحرار اليونان فهم المواطنين ولرجائهم حق الاشتراك
في سياسة المدينة وإدارتها . ويحكم أشرفهم الوظائف القضائية والسياسية
ويؤلفون طبقة الأعياء ملاك العبيد وأما عامتهم فيشتغلون بالزراعة
والصناعة والتجارة ويحدون من وقت المراع ما يسمح لهم دائما بالاشتراك
في سياسة المدينة .

ولما انهمك الأشرف في جمع الثروة على حساب العامة ثار الشعب
مطالبيا بتغيير الدستور وشارك الشعب في الوظائف القضائية والسياسية
فنقد سولون أكبر مشرعى أثينا هذه الرغبة موقفا بين الأشرف والعامة
بأن اشرك العامة في تولى الوظائف وحرم منهم من كان عاملا أجيرا لا يمتلك
شيئا .

وبلغت ديموقراطية أثينا ذروتها في عصر بركليس في القرن الخامس
قبل الميلاد . اذ لم يحرم أى مواطن من الاشتراك في سياسة الدولة .

ققره أو ضعة مركزه الاجماعى • وقد تمكن السوفيق بين الحرية والنظام
فى ذلك المجمع اذ كان القانون من وصع الشعب ولم يكن يوضع من
القوانين الا ما هو ضرورى • ويسب الى بركيس قوله « ليس فى حياتنا
العامة افراد يعمل وليس فى علاقتنا الشخصية رسة بين الافراد ولسنا
نغضب من جارتنا ان هو فعل ما يحلوه ولا نوجه اليه نظرة لا تسره وان
كان لا تؤدبه

وقد أدب هذه الروح انى ربح الحرية وندسها الى جعل المناقشة
والنظام وبيد ان الاراء على نطاق واسع هو السعد عند الس فى المسائل
العامة ، كما أدى الى ازدهار الفلسفة والقدرة على النقد والى وصع التقاليد
والعادات موضع التمحيص تهييدا لحسها • مما جعل المجمع الاثنى
أبعد المصعب من الركود والجمود • وكان اثيسون يعارون نظام الحكم
فى مدسهم أنظمة الحكم فى المدن الأخرى كسمرطه العسكرية المحافظة
وبأنظمة الحكم فى الشرق ولا سيما فى فارس حيث كان يقوم أسس أنواع
الحكم الاسدي •

وكان من أثر مظاهر السعد الحكون مهور صانعه اسه فسطائس ندى
جمعوا مشون المبررات لمضفة لهم بحكم الدين والضمير والامانى
والعادات والارواح ونهوا عن السمر من الضمة ويعرف اسه فافق
الطبيعة الهية سماوية وعبروا يعرف اسه بحد • وندسها
الانسان الى طلب اللذة وتدعو القوى الى السطره على تصعب ما يعرف
فانه بواسطة أجهزة الدين والأخلاق والقانون يقاء • اذ غلب الصبعية للمرد
ويعاقب عليها • فذهبوا الى أن الغرائز الطبيعية من الأولى بأن تتمع من
دون الآداب الاجتماعية •

وقد ظهرت فى عمرة هذه الثورة الفكرية شخصية سمرط الذى الف
حوله كثير من شباب أثينا وغيرها يسمعون دواعه عن الأخلاق وعن العدالة
حد السوفسطائين • وكان أشهر تلاميذه أفلاطون الذى خلد ذكرى
قوة فى محاوراته العديدة ولا سيما فى محاوره « الجمهورية » وهى

أجمل ما كتب في الفلسفة السياسية على الإطلاق . وقد ذهب سقراط الى أنه اذا . ح أن كثيرا من التقليد واعادات أمور تحكمية لا مبرر لها فلسفيا هذا مسوعا لأن نسيه كل القوانين الاجتماعية والأخلاقية . والسعادة الحقيقية ليست دائما في الاستجابة لبداء الطبيعة بما تزييه من اعدوان على الغير والالتقياد للشهوات الشهية بل ان السعادة في الاعتدال والعدل وفي حب الحق والخير والجمال كمفاهيم ثمة بصفها الانسان على سلوكه الشخصي وسلوك غيره على اسواء فيعجب بما يقع وهذه المفاهيم ويسهح ما لا يتفق معها . واذا انحلت الأمر على اساس فلم يميزوا بين التقليد والحكمة الشعة التي تختلف من شعب لشعب وبين المبادئ الاخلاقية الجديدة التي لا تتغير مع زمان ولا المكان وما يرجع ذلك الى فساد الطريقة التي يستخدمها السوفسطائيون في اثبات مذهبهم واقتناع الناس به فهم يحدون على المعالجة فلا يحددون المقصود معنى الانصاف التي يستعملونها بل يعررون هذه المعاني بما يسهل عليهم اقتناع الناس بأرائهم .

وهذا الأسلوب لا يوصل الى معرفة الحقيقة وما يقضى جهده أن يوصل الى المعرفة الضمنية التي يجب أن تكون نكتة من النكت والحفظ ، وإنما يتوصل الانسان الى معرفة نفسه بصدق ، حدد المعاني التي يفكر فيها وعدم التسرع في الاحكام بل السهيد بالحكمة بقلب الامر على وجوهه لمعرفة كل وجهات النظر الممكنة . فهذه المعرفة يمكن أن تصل الى أحكام . ومن الممكن بهذه الطريقة أن تصل الى معرفة الحقيقة من داخل أنفسنا لأن الحق والباطل اذا عرضا على فكرنا وتأمناهما جيدا فان النفس ستعرف الحق وتهفو اليه . وسبعي أن تقوى المفاضلة بين الناس على أساس اخلاصهم للحقيقة وقدرتهم على معرفتها لا على أساس ما هم من ثروة أو جاه أو حسب .

بهذه الآراء أغضب سقراط السوفسطائيين كما أغضب الارستقراطيين المعتمدين على ثروتهم وأحسابهم وكما أغضب الديموقراطيين الذين

يسوون بين الناس ولا يشترطون معرفة من أى نوع • فقد كان مبدأ
الديموقراطية اذ دالك أن أى أثنى يصلح لأى عمل ، وكانوا أحيانا يوزعون
المناصب بين المرشحين لها بالقرعة ، وقد انتقد سقراط ذلك بطريقة لاذعة •
فلما آل الحكم الى الديموقراطيين اتهموه باثارة الشباب ضد الديموقراطية
وتفقدوا فيه حكم الاعداد • وكان لهذا الحكم أثر بالغ فى نفس أفلاطون
دعاه الى نقد النظام الديموقراطى وتأليف نظرية فى السياسة يسند فيها
الحكم الى الفيلسوف الذى يحكم حكما دكتاتوريا باسم معرفة الخير •

الفصل الثالث

فلسفه افلاطون لسياسيه

لدكتاتورية باسم معرفة الخير

تمهيد - الدولة المثاليه - الفسفه هي المعرفة - الصائم اساس الاجتماع
- تقسيم العمل بحسب المواهب - طبقات الشعب - الانفس الثلاث
ومسائلها - نظام التربية والتعليم - شيوعية افلاطون - دكتاتورية
الفيلسوف - العودة الى تقييد الحاكم بالقانون .

تمهيد .

لم تكن دروس سقراط ضرب فلسفه سياسي بل كتب دراسات
أخلاقية مذهب الى أول بحث نظري سياسي في تاريخ فلسفه وهو البحث
الذي قام به تلميذه افلاطون في محاوراته الثلاثة « الجمهورية » ثم
« السياسي » ثم « القوانين » . وقد أورد افلاطون فيها أهم المسائل
السياسية التي ظلت تشغل الباحثين الى اليوم . وقد كتب المحاوره الأولى
وهي أهمها في السنوات الأولى لحيه لموت أساده ، وكتب المحاوره
الأخيرة في شيخوخته وأما محاوره « السياسي » فكتب في عصره المتوسطة
بين المحاورتين الأخريين . وقد رجع في محاورتي « سياسي » و « القوانين »
عن بعض الآراء الخريئة التي كان قد ذهب اليها في محاورته الأولى .

وقد استمد افلاطون بعض المبادئ السياسية من الأفكار التي كان
يتداولها المفكرون من حوله ويفقدون بها نظم الحكم التي تعاقبت في اليونان
وفي أثينا نفسها . فقد عرفت هذه المدينة النظام الملكي في أقدم أيامها ثم
النظام الأرستقراطي أوحكم الأشراف والأعياء ثم الحكم الدكتاتوري
الذي كان يتولاه الطاعية المعتمد على القوة والارهاب ثم النظام الديموقراطي

الذي ربي الشعب على الحرية والوطنية وبلغ أوج عظمته في عصر بركليس .
ولكن انعدام سقراط بواسطة إحدى الحكومات الديموقراطية جعله لا يرى
في هذا النظم ما يجعله حيرا من غيره . ولذلك كانت كتابته السياسية نقدا
لكل نظم الحكم المعروفة ومحاولة لانسكار نظام جديد يحقق المثل الأعلى
للدولة أو الجمهورية المثالية .

وكانت محاوره « الجمهورية » امتدادا للجهود التي بذلها سقراط
صد ثورة السوفسطائيين الفكرة في مبادئ الأخلاق والدين والسياسة .

وفي مطلع هذه المحاوره يصوغ فلاسوف على لسان ثراسيمخوس
نظره السوفسطائيين في معنى العدل وكيفيه تطبيق هذا المعنى في ميدان
السياسة . فالعدل هو مصلحة الأقوى ، ولما كانت القوة في المجتمع مسخرة
في الصيغة الحاكمة فإن العدل معناه حصول الحكم من للحكم سواء كان
الحكومة أو سقراطيه أو ديموقراطية . فإن الحكومة هي التي تضع القوانين
بحيث تحقق مصلحة الحكم وهي التي تضيق هذه القوانين على الناس باسم
العدل . وادن فالعدل في ظل أنظمة الديموقراطية يختلف عن العدل في ظل
أنظمة الارستقراطية . فلا يكون للعدل معنى واحد ثابت في كل مكان وكل
زمان بل هو مختلف باختلاف الظروف . والحكم الحر في أن يحدد معنى
العدل بما فيه مصلحته الخاصة على حساب مصلحة المحكوم . فهو لا يهتم
بهم الا كما يهتم الراعي بالقطيع اذ يطعم الماشية ويسميه . مصلحة . حرب
عده الناس ويتابعدهم على اعتبار هذا السلوك الطبيعي تعديا وظلما قضى
هذه الحقبة تكون الظلم نوعا من العدل لأن الله سبحانه والعدل
بحرم نفسه . وحياة المتعة خير من حياة الحرمان ، فالظلم اذاً أقصاه
للإنسان من العدل . وبقية المحاوره يمكن اعتبارها محاولة رد على هذه
النظرية ، فإن واجب سقراط قد أصبح شافيا بعد أن جرح المسمعون إلى
الافساح بها بل ان منهم من تطوع باكمال النظرية قائلا ان العدل ليس
مجبورا لذاته بل لأنه وسيلة لحماية الانسان من ظلم الآخرين بينما الاعتداء
مرغور فيه لذاته فهو كالشراب اللذيذ وليس كالدواء الذي يتعاطاه
الإنسان لا لطعمه بل للشفاء من المرض .

كان على سقراط اذن واجب تصيد هذه الحجة اذا كان نصيرا للعدل.
وعليه أن يثبت أن العدل لا يحلف بحسب العرف وان الحاكم العادل هو
الذى يعمل لمصلحة المجموع وليس لمصلحة الخاصة . وان العدل أنفع
لصاحبه من الظلم . ولتحقيق هذا الغرض آثر أن يبحث الموضوع في الدولة
لا في الفرد لأنها مجال أوسع يمكن أن تظهر فيه دقائق الموضوع واضحة ،
فتحليل أفضل ما يمكن أن يتخلله من أنواع الدول لضمان أن تكون عادلة
يشبع العدل الحقيقي في كل أرجائها فسهل التعرف على العدل ونمهم
حقيقته .

الدولة المثالية :

ان سجة التي نهى افلاطون في جمهوريته للحسن في رأس
الأعلى للدولة هو تلك التي تخدم كل فرد فيها لمجتمعه أقصى ما يسمح
من معادته وولاء وذلك بأن تقوم كل الأعمال التي تؤهل له مواهب التي
فطر عليها .

وعلى رأس هذه الدولة المثالية يكون اصل رأس الحكم وهو الرجل
الذي يمارس نظم المواهب العقلية وتربي نفس ربيه وتعلم تسمى المرافق
واسقطاع أن يدرك الخير الرسمى لمجتمعه التي يحكمها وذلك هو
الميلسوف .

هذا الحاكم يسعى له أن يحور سلطة الملك المطلق فلا ينفذ مسورة
ولا يمارس سابق لأن الحكم الذي يراه أفضل للحكام . هو ، طبع أفضل
الأحكام . فهو أقرب الى الخير من حكم القانون ومن حكم المشيرين .

الفضيلة هي المعرفة :

لكي يصل افلاطون الى السجعة السائفة اعتمد على فكره أساسية
استمدتها من سقراط وجعلها محور بحثه وتلك هي أن (الفضيلة هي
المعرفة) . وتضمن هذه العبارة أن الخير الحقيقي يمكن الوصول اليه
بالبحث الدقيق انزيه الناقد وليس بالشرع والعموض والالتقياد بلاهواء

ولا يأخذ العرف والعداد فضيا مقدسة بدون فحص . كما تنصم أيضا أنه يكفي أن يمنح الانسان نعمة المعرفة الحققة للخير ليصبح فاضلا منجها الى عمل الخير من تلقاء نفسه لأن النفس الانسانية تحب الخير و الحق والجمال بطبيعتها .

وهناك خير بالنسبة للفرد وخير بالنسبة للدولة . ولا تعارض بينهما . بل بالعكس يتوقف كل منهما على الآخر . فإذا ظهر تعارض بين خير الفرد وخير الدولة فسيب ذلك عموما المعرفة أو فسادها الذي قد يلبس الحق بأبليس فيسبع من رؤيه الاستحجام بين مصلحة الفرد ومصلحة الدولة . وسنرى ذلك بحدار تسمى الحرب وتسمى اعصائل وهو العدل ليس كصف تتحقق معادة الفرد وسعادة الدولة ببقاء العدل في كنهها . فلا شك أن مصلحة الفرد في أن يعيش في دولة تحقق اعراض من وجودها وهو حمايه واشباع حاجاته وتحقيق كماله . فهل يمكن لمثل هذه الدولة أن تقوم لها قائمة اذا كان أفرادها غير عادلين وكان كل فرد منحرفا الى السعدى على غيره أو متربصا للانتقام ممن اعدى عليه . كم أن مصلحة الدولة في أن يكون مواطنوها محضين لها وعلى استعداد للدفاع عن كيانها وأرواحهم فهل يمكن لمثل هذا الاخلاص والولاء أن تقوم له قائمة في النفوس اذا كانت الدولة ظالمة تطالب طائفة وتجاهل أخرى ؟

فإذا رأى السوفسطائيون أن الظلم أصح لصاحبه من العدل فلا شك أن هناك فسادا في التفكير اصح هذه النتيجة .

وليكن هذا الفساد لا بد من توضيح الفرق بين المعرفة والظن . بين المعرفة الموضوعية الزهية التي لا تبت برأى قبل التعرف على الآراء الأخرى والتأكد من حقيقتها وبين الظن أو المعرفة المعرضة للخطأ لأنها نتيجة تسرع الى تأكيد الرأى المسبق مع المصلحة الشخصية العاجلة . ان المعرفة هي ثمرة الفلسفة والظن ثمرة السفسطة . والفرق بين الفيلسوف الحق والفيلسوف الزائف أو السوفسطائي هو في صبر الأول على المعرفة وما تقتضيه من حياد وتجرد من المصلحة الشخصية . وتسرع الثاني الى الظن

من أثرا بمصلحته الخاصة في بوجه البحث وجهة مفرضة • ولا ينبغي أن يعرفنا عن البحث عن الحق والخير والجمال تقيدها بالعرف والتقاليد وما نواضع الناس عليه ولا تقيدها بما كان التحقيق العيني ما نؤمن به من مثل عليا • فلتبين ما ينبغي أن يكون ونسكن أحرارا طلقاء في البحث • غير مشدودين إلى ما هو كائن وما هو واقعي • فإن ما تحببه ونحن نشد الكمال لا بد أن يجيء أروع وأحمل من الأمثلة الموجودة في عالم الواقع • وإذا كانت جمهوريت المثالية من الكمال بحيث تسعني على التحقيق فلا بأس بدت • وعنى من يريد أن يطبق في الواقع هذه الجمهورية أن يصرب منها جهد طاقته •

التضامن أساس الاجتماع :

يفسر أفلاطون نشأة الدولة بعجز الفرد المستقل عجزا طبيعيا من سد حاجاته كلها بنفسه • وفطرته هي التي تهديه إلى الساس معونة العرق في سد هذه الحاجات لكثرتها وتنوعها • فهو منحاح إلى الأمن والصمام والساس والسكنى وإلى الجنس والنسل وهذه هي أهم الضروريات • وهناك مالا حصر له من الكماليات التي من شأنها أن ترفع مستوى الحياة إلى الدرجة التي تنفق وما تسمح به طبيعته الإنسانية الراقية • فالاجتماع الانساني هو مبدء على مبدء التعاون وتبادل الخدمات بدافع من الطبيعة الانسانية • ويحدد كل مواطن في زملائه أصدقاء نافعين تربط مصلحته بمصلحتهم • وهذا التفسير لشاة الاجتماع يخلف كل الاختلاف عن نظرة العقدة الاجتماعية التي قال بها السوفسطائيون والايبيقوريون وصيغت كاملة في فلسفة كل من هوبز ولوك وجان حاك روسو • وهي ترجع ظاهرة الاجتماع إلى الاتفاق الاختياري لا إلى طبيعة الانسان • ولما كانت الديمقراطية الحديثة منحدره الينا من فلاسفة العقد الاجتماعي فلا غرو أن نجد وضع الموازن في المجتمع الديمقراطي الحديث مختلف عن وضعه في جمهورية أفلاطون • ففى تلك الجمهورية يهتم الفرد أولا بأن يكون هو نافعا للدولة التي لا حياة له بدونها • أما في الديمقراطية الحديثة فبهم أولا بأن تكون الدولة نافعة

له وفرو بين أن تكون الدولة هي العاية وأن يكون الفرد هو بعاية . ومن
ها نشأت حقوق الأفراد وحرياتهم التي تضمنها الدساتير في الديمقراطيات
الحديثة .

تقسيم العمل بحسب المواهب .

يبنى في المجتمع المثالي المتعاون أن يقوم كل فرد بعمل معين يتخصص
فيه ويمرغ له فلا يعدها إلى غيره . لأنه بالتخصص يكسب الخبرة ويسج
اسجا أفضل وأوفر . والأعمال متنوعة ومماوتة في الإهمية ومختلفة فيما
تطلبه من المواهب والاسعدادات . والأفراد مخلوقون فيما حبهم به
الطبيعة من الاسعدادات الفطرية . فهذا يمار بالجسم القوى والصحة
الموفورة وذاك يمار بالدكاء الحار ودلك يمار بالحرارة والافدام وهكذا
فيبقى توزيع الأعمال على الأفراد بحيث يحصل كل فرد بنوع العمل
الذي يتفق مع موله الطبيعية وتحلى فيه مواهبه الخاصة . وعلى الدولة
أن تتعهد هذه المواهب بالنهذب والتسمية وأن تتحد لدلك أفضل خطط
الربية والتعليم حتى تصل كل موهبة إلى أقصى قوتها في كل فرد وبذلك
تمكن الدولة أنشاء من أن يقدم كل واحد منهم لها ولنفسه عاية ما يستطيع
أداءه من خير . وبلاحظ أن هذا الوجه الذي شار به أفلاطون في جمهوريته
يعتبر نقدا للديموقراطية الأثنية التي تدين بالمساواة بين الأفراد وبأن كل
الأعمال سواء بالنسبة لكفاءه المواطن الأثني . كما تعبر هذه الملاحظة
نوعه واضحة بما نادى به اليوم أحدث النظرات الرنبوة في التوجه
المهنى . ومن شأن هذه الطريقة أن تعيد بناء الطبقات الاجتماعية فتجعلها
مؤسسة على الكفاية والاستحقاق بعد أن كانت القاعدة أن يرث الأبناء
مهة آبائهم . وأن في هذا المبدأ الأفلاطوني لسبقا إلى مبدأ تكافؤ الفرص
للمواطنين وهو أحد المطالب الديموقراطية الهامة في العصر الحديث .

وعلى رأس المهين اللازمة للجماعة مهة الحكم لأشاعة السلام والعدل
بين الأفراد وفض ما قد يشأ يسهم من مازعات . ولدفع ما قد يقع على

الجماعة من عدوان خارجي • وينبغي للحكام أن يفرغوا للحكم حتى
ينفخوا مهتهم السامية • فلا تشغلهم عنه رراعه أو صسعة أو بخاره •
وعلى غير الحكام من أفراد الشعب أن يشغل كل عمله الخاص فلا
يتدخل في السياسة أو يشارك في الحكم بطريقة أو بآخرى • ولعل هذا
من أهم مبادئ أفلاطون اسطم الديموقراطى الرئيسى الذى كان يقوم
على التصويت واستشاره رأى العام ولقبه برعاب الشعب التى بدى
بنفسه أو بواسطة مثليه • فان مبدأ التخصص الذى تمتسك به أفلاطون
قد باعد بين العامة وبين مسائل الحكم التى ينبغى تركها لمن يجدها • أما
التأثر بأراء العامة فهو كاعمل بمشورة الجاهل • والحكام من الشعب في
نظر أفلاطون بمثابة الطبيب من المريض • فكما أنه ليس من حق المريض أن
يملى ارادته على طبيبه في موضوع الطب بل عليه أن يرضع له بشره
الطبيب • فكذلك ينبغى لعامة الشعب أن تنصرف الى عملها الخاص ولا
تقوم نفسها فيما لا تعرفه من أمور السياسة •

طبقات الشعب :

لما كانت ضرورات العيش هى التى جعلت أفراد الانسان لا يعيشون
الا جماعات لعجز كل فرد عن اشباع حاجاته مقلًا فان أول عمل ينبغى
أن تشغل به كسنة الجماعة هو انتاج السلع اللازمة لحياة المجتمع وتبادلها
بين الافراد •

وهذه الطبقة المسجة الى تولف اعالة الكرى من المواطنين هى طبقة
العامة وتتألف من الفلاحين والعمال والتجار • ولما كانت ابدان المواطنين
معرضة للمرض وانتشاره في هذا المجمع الكسرفقد لزم أن تقوم طائفة
الاطباء لنحرس الأبدان وتبعد اليها مسحتها وتقيها من فقدها • ولما كانت
نفوس المواطنين لا تحلو من الميل الى الجور والتعدى وكان بعضهم معرضا
لمعاونة عدوان البعض الآخر وكانت الجماعة كلها معرضة للاضطرابات
الداخلية والغزوات الخارجية فقد وجب أن تخصص طائفة من أساء
المجتمع لتقوم على حراسة نظم الجماعة وأمنها • فضع قواعد التعامل

أعدده وسمي على تصاع جميعها وورد البعض من الجمعيات المعادية
 وسمي هي صفة الحكم أم بحر من . . . نصب الأسد في هذه الطبقة توفر
 من النواصب والخصوم على أعلى درجات العلم وتفصل أساليب التربية
 وهذه الطبقة على قلة عدد أفرادها . . . الشعب تنقسم إلى مرحلتين
 متداخلتين يمكن اعتبارهما صفتين تعلو حدهما على الأخرى وهذا صفة
 أحد أو مساعدى الحكم وصفة الحكم انكسار أو الفلاسفة . وهؤلاء
 الأخرى هم الشيوخ منارون المحكون الذين انضجهم التجارب وأشرف
 عقولهم صور المعرفة وحجج الحق . فعملهم أن يصنعوا القوانين
 المعدلة ويصدروا الممارات وعلى مساعديهم من طلبة أحد أن ينفذوا
 مشيئهم الحكيمه في داخل الدولة وخارجها .

وقد جعل فلاسوف النبوغ الذى يدل عليه الاختبار هو الحكم في
 توزيع الأمور على أصناف لاجتماعية . . . من أشهر أنواع من الماء طبقة
 من طبقة التي فوقها ، ومن أظهر فئلا من أبناء طبقة
 من طبقة التي تحتها ، فالناس معادن ، فالجديرون بالحكم
 مثل الذهب . والجنود مثل الفضة ، وأما عامة الشعب فهم يشبهون الحديد
 . الخاسر .

وهذا التقسيم البسيط الذى يصنع كل فرد في المكان الذى هو فيه
 صفة التصاع فلا يكون ان يطمش في أنه رسم يحفظ لدولة يعادله
 . . . من هذا التقسيم ما عساه الجمعيات في الشرق القديم
 ولا سيما في عهد . . . اننا نلاحظ أنه في جمهوريته لم يجعل مكانا للعباد
 . . . أن أعمال العبد تقوم بها اموضون من عامة الشعب ، وهو يشير إلى أن
 الحكماء في المدن الأخرى ينصون ، لأسناد والرعايا يدعون عبيدا وأما في
 جمهوريته في حكمه يسمون حراما ومساعدين والرعايا يدعون المواطنين
 المتحررين . . . من هذه الروح التقدمية كانت تبدو في تعاليم بعض
 السوفسطائيين صريحة واضحة . فقد قال أحد زعمائهم : « ان الله خلق
 جميع الناس أحرارا و . . . تجعل الطسعة أى واحد منهم عبدا » فالرق في
 نظرهم من صنع الفاليد الحائرة العائرة ، بل ان من بينهم من اعتبر التفرقة

بين الأعريق والمبريرين أي أبناء الشعوب الأخرى تفرقة متكلمة ولا أساس لها من الطبيعة وهذا مسوى من انحراف من العصبية ثم يلحقه افلاطون ولا أرسطو في كل ما كتبه .

ولكن الروح التقدمية في أفلاطون تبدو في أوضح صورها في دفاعه عن مساواة المرأة بالرجل . انه نصر على ألا تفرقه لا بالمواهب والمقدرة ، فاسمرفه في الوظائف الاحدسة على أساس الذكورة والأنوثة هو نوع من قياس الأشياء بغير مقياسها . ان الذكورة والأنوثة في ميدان أن في التناسل وظيفتين التلقيح والاختصاص . ولا في ميدان العمل . احدى الوظيفتين بالمواهب دون الأخرى . ان قياس المواهب يكون . حسب المواهب نفسها وامتحانها . فذا صهر أن الموهوب رجس أو أنه امرأه وان مصلحة الدولة تكون في وضعه في المكان الذي يسحقه لا يفرقه . بل نفس الطريقة التي يعامل بها الموهوب اذا كان رجلاً أصلع أو رجلاً عرج . شعر الرأس كما يقول أفلاطون .

الأنفس الثلاث وفضائلها

يشبه أفلاطون الدولة بإنسان كبير والإنسان بدولة صغيرة . فليست أراد أن يدرس معنى العدل أثر أن يدرسه في الدولة فهي لكرها . منه الخط الكبير الذي تسهل قراءته بدقة ووضوح . فالتبقت . انفس ثلاث المحضع تطر هوى ثلاثة أو أنفسا ثلاثة في الفرد . أولاهما وأخصها النفس الشهوانية ، ومسقرها في سطن . ومجال نشاطها الطعام والشراب وشهوات . وتليها النفس العصبية ومسقرها في الصدر أو في القلب . هدفها المفاينة والسيطرة والكرباء . وتليها أرقى النفوس وهي النفس اعاقية ومركزها الرأس وهي التي تقوم بالتفكير وتشدد الحكمة ومعرفة كنه الحق وبحث الحما في الأوصاع والأفعال . وقد فطر اناس وفيهم هذه النفوس بدرجات متفاوتة . فكثرية الناس الساحقة تطغى فيهم القوة الشهوانية الحشعة ومهم تتألف طبقة العامة التي تجعل هدفها الانباح والكس وتكديس الثروات ، وقليل من الناس من تغلب فيهم القوة العصبية المحمسة

بمجد واعتر على نوارع الشهوات الجسدية ، وهؤلاء ينبغي أن يكونوا
جيد الدولة الذين يندفعون عن بطمها في الدحل وسر أسفلاتها في خارج ، وهم
السلح اساس هذا العمل لا يدافعهم وشدة ناسهم ونقصهم الموب على عار
التهزيمة في الحرب . وأما من يغلب فيهم قوة الفكر والعمل على دوافع
الحماسة والرهو وعلى دوافع الطمع فإوست هم الصفوة سادته التي
ينبغي أن تكون على رأس الجماعة لتعقها عن حطام اندياومداتها ، وترفعها
عن اسهور والنسوة ، وتمرددها بالتدرة على اتحاد أحكم الحلول وأبائها
وأجدرها بعالم المثل العليا الذي تعيش فيه .

والس هذا النوارى مقصورا على الجماعة والفرد بل ان سوع الانساني
في نظر أفلاطون شبه دولة كسرة . فعنده أن شعب اليونان يكثر فيه العقول
المولعون بالفلسفة . وأما صفائل الأورسية اشالة يغلب في أفرادها
الحماسون المعزمون بالشده والقروسة . وأن شعوب الشرق يغلب في
أفرادها النوع الشهواني المشغول بالطعام والجنس والمال عن حب القروسة
أو حب التفلسف .

ونكى تكون الدولة فصلة يسمى أن شعب في كل قسم من أقسامها
تصلبه المناسبة ، وهذه الفصلة اعافه وتلط . لتصل العال في الطبقت
ولا سيما السفلى . ففضيلة العامة العفة أو الاعتدال ومقاومة الطمع
والشراهة فلا تشبهون بالعبيد والمراهقين في العجز عن كبح جماح
اشهوات . من الدين حرموا هذه القضية أحرار دلاسم فقط لأبهم وقد أبوا
أن يستعبدهم اساس قد رضوا أن تستعبدهم شهواتهم . وفصله الطبقة
العسكرية هي الشجاعة وهي البعد عن الحزن وعن الهور والطمش ويقصد
أفلاطون بالشجاعة اضلالة في الحق بلا خوف مهما كانت العقبات .
وفصله الطبقة الحاكمة هي المعرفة ويقصد بها معرفة كنه الدحل والحر
والحق بالعقل الحر الدقيق الذي لا يخدعه الدحل والخرافة ولا تهزمه
العادات والتقاليد . ويرى أفلاطون أن دولته العنيفة الشجاعة الحكيمه
ينبغي لها أن تكون عادلة . وعنده أن العدل يحصر في أن تقصر كل طبقة
كل فرد في كل طبقة على ما يخصه ويحذر الفضول فلا يقحم نفسه فيما

ليس من اختصاصه . فعلى عامة الشعب أن يتجوا وليس عليهم أن يحاربوا
أو يشركوا في الحكم كما معمول في الديمقراطية ، وعلى الجند أن
يطيعوا أو من رؤسائهم الحكم في تنفيذ القوانين والدود عن الدولة وليس
عندهم أن يشعلوا الحقد واسبغ الثروات أو يشترکوا في وضع القوانين
وايجاد الفرار السياسي . وعلى الحكم أن يفرعوا المسائل الحكم . لا
يفكرون في جمع المال ولا يندخلون في وضع الخطط الحربية ولا يشتركون
في تنفيذها . وحس هذا يمكن تصور فصله العدل في الفردية وهو
الغيف الشجاع الحكيم لا يكون عادلا الا اذا منع شهواته وانفعالاته من
ان تتدخل في تفكيره وحكمه على الأمور ، فهذا وحده يعطى كل من حق
حقه وسعد نفسه وسعد الآخرين .

والمجتمع الذي يتألف من أفراد عاديين لا بد أن يكون عادلا فيصرف
كل طمعه الى عمله ويولى الفلسفة الحنفية رما الحكم لخير المحكومين .

التربية والتعليم .

اهم أفلاطون التربية في جمهوريته أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر
ويدل على اهتمامه بأمر التعليم أنه يرى أن يكون الحاكم المحض بشئون
التعليم هو رئيس مجلس الحكام .

والواقع أن جمهورية أفلاطون هي في جوهرها مؤسسة تعليمية عاينة
انشاء المجتمع انهدب الفاضل . واهتمامه بالتربية هو جزء من منهجه العام
في الفلسفة وهو الارتقاء ، الواقع انفس وتوجيه نحو الكمال والمثل
الأعلى جهد الطائفة . فابواهم صبيغة ينبغي سمسها وسفها بالتربية
واسعلم تعطى ثمر أكثر . ولئن قسم أفلاطون نظامه التعليمي الى مرحلتين
استدائية للعامه وعامة لجراس فلا بد من ملاحظه أن المرحلة الأخيرة هي
عائنه ومن أجلها أنشأ مدرسته التي سماها « الأكاديمية » ويمكن القول
بأن المرحلة الأولى وسنة لاكتشاف العقول المماراة التي تمنح التعليم
العائني .

والعلم في المرحلة الأولى عام لجميع أطفال الدولة بين وبت وهو
احد شرف عليه الدولة ولا سره حرا كما كان الحال في أثينا حيث
كان يستطيع الأغنياء تعليم أبنائهم مهما تعرفوا من المواهب ويعجز الفقراء
عن ذلك مهما كان أبنائهم نابعين .

فجميع الأحداث يجب أن يتعلموا حتى سن العشرين . ونبدأ تعليمهم
بالمفاهيم الوهمي والاساطير الشعرية بحكيمه داب المعزى الحلقي مع
بعضهم انتمى نبي سحر من الآلهة والفضائل والابطال مهما كانت شقيقة
لها هو حب في شعر هومروس . وبذلك لا نعرض في الأطفال حب انظم
وحدع واحوف من الموت وما يجلبه من الحب والضعف . فان من
بن هؤلاء الامثال جود المستقبل وحكمه ، فمن ليس غيرة وانما هو
وسيلة للأحلاق . وقد تار هذا الرأي الأخير حدلا مازال قائما الى اليوم
بين المفكرين الذين يذهب بعضهم الى أن الفن للفن وليس للأحلاق ولا
مصلحة .

وعند انقضاء الوهمي تنهت عقول الأحداث لتلقى المفاهيم
الحقيقية في دروس التاريخ ودا بلغوا الثامنة عشرة عمدا الى تقوية
جسمهم بالاعمال الرياضية والتدريب العسكري حتى سن العشرين .
وهنا يظهر أثر افلاطون بنظام اسبرطة العسكري ، وان كان يرمى بالتدريب
العسكري الى اكتساب الفضائل الحلقية العسكرية كالطاعة وضبط النفس
والشجاعة والاعتداد بالكرامة . ويراعى افلاطون في هذه المرحلة مبدأ من
المدى الى عب بها التربية الحديثة وهو أن يكون التعليم شيقا جذابا
لا يوسل فيه سلطة المعلم بل سرور المتعلم . وبذلك لا يعود الأحرار على
قول الاذلال والاستعباد .

هكذا تنهى مرحلة العلم العام . وفي نهايتها يعقد امتحان دقيق
لاحراز طائفة المسارة من الشباب الذين يعدون للتعليم العالي ليصبحوا
من الحراس لا يفرق في ذلك بين الفتيان والفتيات ماداموا قد حاروا هذا
الامتحان ، فليقوم المشهود . وأولئك يتعلمون الحساب والهندسة والفلك
والموسيقى حتى سن الثلاثين . وهو يضع على تعلم الموسيقى مثل القيود

التي وضعها على الشعر . فيسعى أن يرفع موسى في وصف سبل و يرون
ما فيها من غبطة ولكن لا يسعى أن يرفع في ذلك شعري باليونانية و سحت .
وتعلم الرياضيات يدرّب لغتوں على التفكير و سرعة الخاطر والعرف على
خصائص البرهنة الصحيحة . وهو يمجّد الرياضة لأنها تبحث في الأعداد
والأشكال مجردة ولا تبحث في الأشياء الطبيعية المحسوسة . في علم من
الساحب فيها لخداع الخواص فهو يقول « ماذا لا يمكن بحسب دروس
موضوع محسوس فاني أكرهه » حول أنه يعلم شيء واحد .
مما يؤسف له فإن هذا الاتجاه هو الذي أدى إلى أن يتجه العلم إلى
عصر النهضة . وعندئذ لم يتركه سوى تعليمه ففقد معرفته وحريته
لا بقصد التطبيق العملي ، وهذا القول أيضا مبالغ في مدح العلم .
بنظرية العلم للعلم والقائلين بأن العلم أعظم من أي شيء من العلوم .

والغرض من تعلم الرياضيات والعلوم هو إعداد الإنسان
للعلم المنصوص و فلسفة في المرحلة الثالثة و مدي خمس سنوات . فمن بين
الثلاثين في الخامسة و ثلاثين في السادسة . لقد نصحت علماء
أن يستخدموا هذا العلم في استشفائه بل في الوصول إلى الحق سواء كان
حق في حاشيته أو في جانب معارضتهم . ولا يسعى تعليم الإنسان في هذه
السنوات إلى الأحداث عادة يسيئون استعماله بتسريعهم إلى معارضة كل رأي
أو تغلب حبههم بغير في مذهب على حبه . فإذ نشأ في هذا
روح الفلسفة في مرحلة العلم النظري يكون قد انتهت . وقد كانت
اشتغالهم بالوصف الخرج و الإدارة كمناعدي حكماء هذه خمس سنوات
منه يكسبون خلالها خبره ، الحياء العملية فمن أظهر منهم في هذه الأيام ،
كفديه و اميراء فيهم يرفعون في طبقة الحكام الكاملين أو القضاة أو مشيرين
فيشغلون حل فيهم في الأسفل الذي يهديهم إلى جوهر الحق ليسو حواريين
منه ما يساعدهم على تنظيم بلددهم و اسعاد سكانها .

ويؤلى كل منهم بدوره سطة الحكم بعد لا كس ، مرغوب فيه من
كواجب لا مندوحة عن القيام به . وهكذا ساد السلطة العامة في الدولة

بمفسوف واحد يشعر شعورا عميقا بحظورة الحق والشرف الناشئ عنه ويعتقر الفحفة احقارا شديدا ويعتبر العدالة أسمى الواجبات وأحقها فيجري كعادته ومحج حص للعدالة اصلاحا تاما في دولته . « وتلك حكومة الفرد العادل . ودا تناوب الفلاسفة جماعة جماعة فذلك هي حكومة الأرستقراطية الفكرية أو حكم الأقلية العادلة . »

شيوعية افلاطون .

لاحظ افلاطون أن المال والبنين أهم ما يتعمق به الناس وأنها أقوى دعوات في طريق تجميل النفوس بالعبادة والعدل والزراعة وهي صفات لا بد من توفرها فيمن يورثون أمور الناس . فلكي ينشئ مثلا أعلى للدولة حرص على أن تزل هذه العقبات من طريق المشرفين على أمور الدولة فحرم الملكية وتكوين الأسرة على الحراس رجالا ونساء سواء في ذلك طبقة الحدود المساعدين بالحكمة أو طبقة الحكام الكامدين . أما عامة الشعب فلها أن تسلك ما تشاء وتسحب من الأبناء ما تشاء . وحدث أن طبقة العامة ونفسها العمل والانتاج ونسبة ثروة الجمهورية فمن الخير للجمهورية أن تطلق هذه الطبقة العنان في كسب ما تغنيه القيمة العليا للحياة أي المال والثروة فسمح لكل فرد أن يمس ثروته فقدر طاقته فان في ذلك اعراء لمسحين بالمريد من الاجتهاد في تنمية اقتصاد الدولة . ولا خوف من احسان التفاوت المفرط في الثروات لأنها نتيجة من العمل وحده لا من استغلال السلطة . وأما الحراس فظنرا لأنهم يملكون سلطة ليست لعامة الشعب فيحشى اذا أبيع لهم الملك أن يستعين الكثيرون منهم بهذه السلطة في تنمية ثروتهم الخاصة اعتصاما . وفي هذا ظلم صارخ وتعرض للجمهورية لأن تعانى الانقسام الى أقلية منحة وأغلبية معدمة . وهذه حال تملأ قلوب الفقراء حقدًا وقلوب الأغنياء غرورا وتجعل السعدون واتسأخى واسحقى بالفصائل الحلقية بين كافة الشعب أمرا مسحيلا . ولا مخرج من هذا عند افلاطون الا بالفصل بين السلطة والثروة فاما هذا واما ذاك من يريد أن يعيش في مجتمع مثالي . فدا لم يكن من الميسور تحريم الملكية

الخاصة على الجمع وحمل شيوعه عامة فلا أقل من حرسها على الحراس
أرباب السلطة . وليس في حرمانهم من الاملاك والاشغال بالحجارة
ما يشقى نفوسهم فان تهذيبهم وتربيتهم قد ارتقيا بهم الى مستوى من
التفلسف يدركون معه أن للحياة قيمة أسمى من قيمة الثروة الى سبى
عندها آمال العامة .

فكفى لمعاشهم « أن يضطروا من الأهلى دفعات قابضة أخرى خدمهم
بحيث لا يحتاجون في آخر عدم ولا يستغلون . ولكن بهم موانع مشتركة
كما في ثكنات الجود . » وحرم عليهم افساد الذهب والفضة أو استعمالها
ولا يكون لأحد منهم عقار خاص أو مسكن أو مخزن يحظر دخوله على
الراغبين .

وأما تحريم الأسره على الحراس والعاء ارواح الحرس نفسه بهم
فمبرره في نظر أفلاطون ان اشغال الحراس بأنفسهم وفرضهم أى محاربتهم
على حساب غيرهم لا بد أن يؤثر فيما يسعى أن تتمتع به الطبقة الحاكمة
من ثمة المحكومين المظنة وحسبهم وولائهم . فلكي لا تشوب الجمهورنة
سائبة من هذا الفصل يسعى أن يرفع من قلوب الحكام شهوة العائلة كما
يرغب منها شهوة المال . ولكي لا تعرض هذا الفضايل من رجال
والسواء للأفراح مع زواجهم فيه يسعى بعد رواج مشاع مؤلفه بين
رجال الحراسه وسائدهم أن ارواح الحرس الدائم « فكون أولئك السوء
بلا استثناء أرواج مشاع أولئك الحكام فلا يحسن أحدهم نفسه بحداهن
وكذلك يكون أولادهم مشاع . » فتصبح الطبقة الحاكمة بعد قليل أسرة
واحدة لأنه اذا كبر الأساء وأصبحوا جنودا نظر كل منهم الى كسل حاكم
نظرتة الى أنه المحمل فحبه ويوفره ويحشده . وإن حار الدولة الأعظم
في حائط وحدتها ووحده حراسها ويحبسهم العرقه والسرق . ويسبل ذلك
أن يسمع كل فرصة يمر فيها كل حاكم بين ما يحصه وما يخص غيره من
الغيرات ، « فكل شيء مشاع بين الأحباب »

ولهذا النوع من الرواح ميره أخرى في رأتى أفانصون وهى بحسن
 اسل فلا يترك للصدقة كما يحدث عادة بل سسل أقصل الممارسين و
 مواهب من أقصل الممارسات لحىء السسل أقصل وأكمل .
 ويجب أن تمنع هذا اسل الممتاز بالرعاية من يوم مولدهم فيقلون
 فى مراضع عبودية حيث يعنى بهم المرسعات والموصتون المعدون بهذا
 العرض . فذا كما بهم سسل الكلاب والحيول والعقول ونحكم فيه
 فالى بهذا الاهباء نو الاسن ولا سيما الضفة الحاكمة . وعلى احكام
 أن واقب المواليديكما وكيفا فلا يزيدون عما تستطيع موارد الدولة أن تعمل .
 وينفى منع الفاسدين من الرجال والنساء من أن يسلمو ويسعى احده
 الأطفال العاجزين والمشوهين فى مكان بعيد .

ديكتاتورية الحاكم الفيلسوف .

تد فاصون صفة احكام من أشخاص الذين بب امبارهم عقلى
 ونفوسهم على فرائهم بالامحاط بدفئة ورودهم . معارف التى توجههم
 الى حب الحق والخير والجمال وبرهم من كل مضمه بالانحراف عن العدل
 سحر هذه ادهم من حق املاك الامور واولاد وجعهم منقطعى لتفارق
 حب الشعب وسعادته وارتفاعه . وعنده أن مثل هؤلاء الحكمة حذرون
 سحرنا سلطة مطلقه فلا يقدون بالفسور ولا سوان مكمونه . لا يقصد
 معون . ولا يرمون بالاسماع الى توجيهات شعب ولا يعهدون
 بمقد رحمة . فجمهوره فاصون حاكمه مد نعل به الحاكم الفيلسوف
 عن أن يحكم ما يرى . فالحاكم المسير الذى يحكم باسم معرفه الخير
 والحق والعدل لن يرى الا خير ما يمكن رؤيته . ذلك أقصل مواهبه
 ونزسه وطروقه . وكيف لا يكون الأم كذلك وقد درج احكامه مد
 فصولهم على حب حكمه وحسنه من فضائل الصديق وشجاعة العدل
 وإثار البدة لعقلة على اللذة الحسنة والعفة عن المال والصفائر وغير
 احدة الحاصرة بأكملها ؟ لا يجب على الفيلسوف أن يتعلق الشعب ويفقد
 ما يشبهه فذلك أسلوب الموقضائين فى الدولة الديمقراطية إذ يؤثر

تحقيق مصالحهم الخاصة على تحقيق الخير الحقيقي للشعب . فبدلاً من أن يهذبوا الجمهور ويقوموا عقائده وتقاليده ومفاهيمه براهم يعيدون له هذه المعتقدات ويررونها ويرسون له ما يهواه نفسه يهيجوا حماسة انمواع واستحسانهم فيضسوا الحصور على أسواتهم وإيائهم عنهم في المجاس شعبية . فالحكمة عندهم تنحصر في تحجيره برغبات العدمه وأن الخير ما يحبه انمواع والشر ما يكرهونه . أن الخير الحقيقي يعرفه الفيلسوف بأشمل والتجرب العقلي المنظم فلا حاجة له لأن يرشد بآراء انمواع . وأما القانون فكان في زمن أفلاطون عبادة من تعذب انمواعه واستبدت والسنن القديمة ملخصة ومدونة ، فلا يجب أن يقيدها بها الحاكم الفيلسوف وبفوق فرسة استخدام عقله الممار في استحداث ما هو خير من أحكامها وأكثر انصافاً على الحالات المتحدده . والقانون حكم أنتمى ناسه بكل مسأله جديده لأنه سابق عليها ولا يمكن أن يكون وضع القانون قد أدخل في اعتباره ظروف كل اقتصاد المنهه وملاساتها المتخلفه . أما بحكم فهو في وضع أفضل حين يدرس كل مسألة جديده ويحكم فيها بما يرى أنه احر والعادل . فهو مثابة قانون حي مرن ومفلس دقيق لموقف .

هكذا حاول أفلاطون أن يضع حداً لديموقراطية التي ألفها الشعب الإثني وألف معها حربه انمواعين واستبدت الحكمة في منضمهم على رضاء الشعب . بيد أن محاولته لم يكن لها الاثر المنشود فلم يحدث أن رعب أثبت في استبدان ديموقراسيا نيكاتورية الحزمه مستبده بل أن محاوله أفلاطون تطبيق هذا نظام في مدينة سيراكوسه بدعوة من ملكها لم ينجح . ولم يذكر التاريخ مثالا لدولة قامت على قرار هذه جمهوريه المنهه . وذلك راجع إلى أن أفلاطون قد بالغ في جعل المعرفة وفاء على انمواعين دون سائر الناس ، وأنه وقد حرد العامة من المتسدره على إدراك الخير الحقيقي واحترام الحقول والوسائل المتخلفه قد حردهم في الوقت نفسه من القدرة على الاحساس الصادق بين حقول التي قد تعرضها عليه الحراة . وقد تنبه تلميذه أرسطو الى ذلك حين أشار الى أن الرجل الذي لا يستطيع أن يننى مرلا مثلاً يستطيع مع ذلك أن يحذر من المنارل التي ساءل عره

ما سببه منها . وقد كن فلاصون متأثرا دائما بفكرة تشبيه الحاكم
طبيب والمحكومين بمرضى فصرفه ذلك عن ادراك جوهر الديموقراطية
التي تتمتع فيها الفرد بحريته العزيزة عليه ضمن نطاق القانون والقانون الذي
تضعه نفسه بنفسه مفسد بها . ووضعها له المشيرون الذين احارهم
بمخاض حربه . على انه يمكن النظر ايضا فيما اذا كان من الخير او من
الممكن ان يحتر الناس على قول ما يري الحاكم انه خير لهم ولو كان بالفعل
كذلك . فربما كان الفصل المدرج في تحقيق الخير للناس بمقدار
بديء سبق مع استعداد دمه لا دراكهم فموجه . حتى اذا ما ارتقى ادراك المحكومين
الى مستوى ادراك الحكيم كان ما يريه الحاكم سيدي لما يريه الشعب
ارافى وبذلك يسمع القاصي والثورات وسود الرضا والاستقرار في داخل
الدولة .

العودة إلى تفكير حاكم القانون

على ان فلاصون نفسه قد عاد بعد سنوات طويلة الى جمهوريته مثاليه
مجدولا ان يحقق من غاياته ويسمى للدسور فيها مكانا تحت وضع
به احكامه ونحكوم على السواء . فقد جعل بحار الا . فعلها فاستل
فلاصون من فلسوف طموح الى تحقيق امثل الاصل ثابر على اوائه .
فلسوف مصلح هادئ يعمل للواقع حسنة ونصف للناس الدعوة كد
يمكن ان يكون لا كما سعى ان يكون . فاصبح ثابر المشور على الملك
فلسوف المثالي مجرد من الهوى وسهوات امر خيالي معتد وأنه
لا يسعى برك الناس تحت رحمة الظروف التي ان تحود مثل هذا بحاكمه
فشرع في كتاب القوانين نصف ما الدولة السمة في المرمية بدولة المثالي
وكيفها سار أنها أقرب الى الواقع وأسهل مديلا . وان حذر هندا
العنوان لكتابه لقوى الدلالة . فقد ورد ضمن خطاب له ينصح فيه أنصار
حديثه ديون صير ملك مراقبه بعد أن فشلت تحاربه في تهذيب هذا
الملك فشلا دريما « لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة جيشا كانت تخضع
لسادة من الشر بل للقوانين . ذلكم هو مذهبى . واعلموا أن الخضوع

شر على كل من سادته والمسؤولين . عليه خمسة وعشرون ألفاً وخمسة
درهم . كما كتب على كل واحد من مسؤولين ولا يخلعون على شد
حيوات وخسرة . وكتب على كل واحد من ملوك سلطنة اشقي غير
ممكّن تحقيق . حكومة الدستور . خمسة عشر ألفاً وواحد مائة
عشر درهم . على كل واحد من مسؤولين هي فصل حكومة ممكّنة حصول في عامه ووقع .
كما حقق من احتشاد برقي عامه وخسرة اشقي في عامه . كما ذكر
خسرة الواحد . هي خمس مائة وخمسة عشر ألفاً وخمسة عشر درهم .
فصار في كتاب القوائم على نهج قرب اي محافظة في اي الرجة منه
اي اشورة التقدمة . بل على ذلك عامه اسدده . فيجب فطة
على مصالح ملاء . اسوقى بها . من مصالح القراء . وكذلك اسدده
ارند تأمير الدين من حيث اسدده . خصوصاً . اعطاه فوسل في ذات
في حدادحة صفها الملك من رآجه شعب .

هكذا على القوائم في اوجر عامه بصره في حكومة امين .
بها في ترتيب من انواع الحكومات بعد ترتيب كبر ارباب معمل على
وفي الصفة اي سمي بها . حكمه . تسج معمل على عامه . دستور
أو عدم التمدد . فهو في جمهور . في الحكومات بصره . فيحصل
على رأسها حكمه . سلطنة اصول . في صلب حشوب الحكومة
امسكته . في حكومة الاشقي . . فانصبت حشوب حكومة الاشقي .
الحكومة لأو ايجركه . قد بصره صوب الحكومة لديموقراطية . اذا
تصلب هذه أصح تسج أمر المدد . حكومة عامه اسدده .

أما في كتاب القوائم فقد أورد فيما آخر . في ثلاث حكومات
كها صاحبة لأنها دسورية تدن . عامه . هي حسب ترتيب فصلها
حكومة الفرد العادل . الملك الدستوري . ثم حكومة الأقلية العادلة . في
الرأسفراصة الدستورية . ثم حكومة الأغلبية المعتدلة . في المدد . واطمة
الدسورية . وأشدّها فساداً حكومة الفرد المستبد . بلها حكومة الأقلية
المستبدة أو الرأه لحاركية . بلها حكومة الأغلبية المستبدة أو الديموقراطية
المتطرفة . فكان الحكومة الديموقراطية سواء استندت الى الدستور أو لم

سند انه فصل من حكم الفرد الذي لا يسند الى الدستور ، وذلك ،
لان في الديموقراطية احزاب وقوى معارضة من شأنها أن تؤدي الى
النوازن وكبح جماح الضعيف ، طبق .

وهكذا أرغمت فساد الواقع فيلسوف على احرام الديموقراطية التي
سبق أن أعادت سفراط واسى ماكب في السياسة الا سقدها وهدمها .
وقد هدته فكره النوازن الى الافراط من نظرية الدولة المحيطة التي
اشغل بوصفها فلاسفة من بعده فافترح ايحاد الاستقرار في الدولة
عن طريق معارضة السلطات السياسية ونواحيها وذلك بأن تجمع الدولة بين
مراتب النظام الملكي وما يلائمه من الحكمة والسلطة وبين مزايا النظام
الديموقراطي الذي يسع للشعب أن يتمتع بقسط كبير من الحرية .

على أن نوضح أفلاطون ونراجمه أحزابا من شأنه أو أملة في احسن
لمثل العليا التي معناه تحية عن فكره السابقة وافساده بحضنها . فهو
لا زال الى النهاية مؤمنا بما أوصله اليه اسلامه بلطيف المصطفى من أن
الدولة بمعنى أن تكون دولة عادلة بمعنى شر العدل و بقضله . وأن يحكم
الفلاسفة حكما مطلقا باسم معرفتهم للحير الحقيقي . وأن تألف الدولة من
صنفين حسب المواهب . وأن يسمي المواهب بالعلم المندس بها . وأن
يسوى بين الرجل والمرأة في الوظائف المدنية والعسكرية اذا تساوى في
المواهب فالارمه هذه الوظائف . وأن يحرم الحكام ومساعدوهم من الملكية
والزواج . وأن شوم حياتهم الاقتصادية والجنسية على اشوشة . وكل ما في
الامر أنه انتهى الى اعتبار هذه المديء أسمى من أن يستحقها البشر كما
عرفهم . فرجوعه عن الدكتاتورية الخيرة الى تقييد الحكام بالقانون ينبىء
أنه بعد أن كان يرحو بهديب أخلاق الشعب على أيدي الحكام المثاليين
أصبح يضال حمليه أخلاق الشعب من شر الحكام الواقعيين . وأما
اشوشة فانها أصبحت في رأيه تصلح لقوم فطروا على الاشرار . بينما
ناس مفظورون في كل مكان على الأناية ، فالعيب في الناس وليس في
المديء المثالية .

الفصل الرابع

تطور مفردات أسيدسية بين فلاطون وهور

نشهد - أرسطوطلس - لاسقورة والكلية والدعوة إلى الاكتفاء الذاتي -
أرواحه لبرعة العينة - أسير المسحنة وعالمها - تراجع من مستوى
روحه والرمية - الفلسفة أسيدسية في عصر النهضة .

نشهد .

من رجع فلاطون عن المذكورة مساهمة في الملكية الدستورية
لا يجد دراسة فلسفية عميقة بل ذكره لا عند توماس هور بلوف
مدى لا جليرو في القرن التاسع عشر . أي بعد قرون من العشر في
حدث نساء حداث حسم في تاريخ الأسيدسية سواء من حيث عقول
سياسة أو بصورت الفكرية . فبعد موت فلاطون حكف للمسيح
أرسطو على أسكمان ما بذاه أسيدسية وشجته . وبموته انتهى البحث
نظري في دولة مدنية إذ شأب صروف سياسة جديدة ظهور امراضه
الاسكندر ثم الامراضه الرومانية . فقد انتقل الأمر من أسيدسي ذلك
فحده وامرون طويلة من التبعية لدولة ضئيلة لا تتعدى حدود المدينة و
حولها من قري دعة إلى اسمية دولة مرامية الإسراف بضم شعوب من
كل الأجاس والعب والعقائد والتقاليد ، مما استوجب نشأة مذاهب
فسيحة ملائمة للظروف جديدة . ومن أشهر هذه المذاهب لاسقورية
والكبسية ورواقه التي دعت إلى سد العصية القومية والاتجاه إلى الأخاء
العالمي من أفراد البشرية . وقد تأثر فلاسفة الدولة الرومانية بهذه النزعة
العالمية ونبأ المسحنة مؤكدة نفس امره في ثوب دسي . فلما قوت
المسحنة وفازع البابوات أباطرة أوربا سلطتهم انفس المفكر ورشعا بسف
بعضها للإمبراطور وبعضها للناس وبعضها للشعوب نفسها . وقد شط
البحوث السياسية نشطا منحوطا في عصر النهضة ، فسطاع هور أن يجد

فيها وفيما سنتها من نظريات مدده فلسفته السياسية التي امتارت على
النظريات السائدة في تلك الحقبة من الزمن . وسورد فيما يلي
موجزا لأهم الأحداث والأفكار السياسية التي ظهرت بعد أفلاطون وكان
لها أثر في فلسفة هوبز السياسية وفي الفلسفة السياسية الحديثة بشكل عام .

أرسطو طاليس

يأتي أرسطو فلسفة تساهل بهما . ودخل عليها تطورات وتعديلات
تفق مع جبرته الخاصة التي جعلت في دراسة الواقع أكثر مما تميل إلى
تجسس أمثل العباد . وأرسطو ثاني أثر في تاريخ الفلسفة اليونانية يرجع
سهماً عظيماً في توحيد الفكر الفلسفي إلى اليوم . وهو بالرغم من انتمائه
لمعظم آراء تساهل به ، ماثراً بها إلى حد بعيد ، ويبدو ذلك واضحاً في
مبحث سياسته . فقد ارتكز على فلسفة أفلاطون في سوره التي ظهرت
في كتاب القواعد . ومع السر في نفس الطريق جريد من الاصلاخ والتعمق
واستدرك في صميم المشكلات السياسية موصلاً إلى ذلك طريقه الخاصة
الخاصة على دراسة سياسة المدن والدول المعاصرة والسابقة دراسة
أسبقية علمية . فعمل موضوع السياسة علماً واقعياً التي كانت كونه
فلسفة نظرية تبحث فيما ينبغي أن يكون . بل أنه أدخل في مبحث السياسة
العلم بالأساليب العملية الانتهازية التي يمكن بها تحقيق الأغراض السياسية
ولو كانت تتنافى مع العدل والفضيلة ، مما يذكرنا بآراء مكافئ في عصر
النهضة .

ولكن السياسة طلب عنده محصورة في دوة المدة كما كانت عند
أفلاطون . وبالرغم من أن الاسكندر المقدوني تلميذ أرسطو طاليس قد
خاف تعاليم أساده الزامية إلى البعد عن الغزو حرصاً على ثقاء العنصر
اليوناني وعمد إلى تكوين أكبر امراطورية ظهرت في التاريخ حتى أيامه
محققاً بذلك أغراض أبيه . فإن أرسطو لم يقف إلى دراسة المشاكل السياسية
الهامة التي لا بد أن تنجم عن هذا النوع الجديد من أنواع الدولة وإنما
ظل عاكفاً على آراء أساده يقر بعضها وينظم البعض الآخر وينقحه .

فعاية الدولة عند أرسطو طاليس كما هي عند أستاذه ، توفير المساعدة للأفراد ماديًا وأخلاقيًا . وإعزاد عضو في جماعته بالصحة لا بالعنف . فيجب عليه ألا يؤثر مصلحة الدولة على المصلحة العامة أو يمنع حريته فيما يخالف أغراض الدولة . وإنما نظام الحكم العدل في رأيه أن يكون دستورًا يعيد فيه الحاكم بالقبول لدى نفسه من محكومين فهذا أحفظ لكرامة المواطن وفيه شعور لهم بحريته وإلهامه بالثبات . كفة في الحكم ، وبه تكون الحاكم معتمدًا على رضاء المحكومين يؤسس على ما يبدله من جهد في استعادته ويحقق مصالحهم . أما حكم الديكتاتوري المستبد أي القوة والمردهر في درس وغيرها من بلاد الشرق فهو يعود على ألوهية الحاكم وعودة المحكومين . وهذا لا يلائم رأيه أبودية وإن كان يصلح للشرقيين الذين فطروا في رأيه على أبودته بدل حيوانهم لاستبداد ملوكهم . وعنده أن الحكومة المثلى هي حكومة الملك الدستوري أي تعتمد على الطبقة الوسطى التي تسحب الأملاك الوسطى . مثل هذه الحكومة لن تكون وصاياها تفسد على رعاياها . لا على العجزة .

وقد أقر أرسطو آراءه في كظام طبعي وشهيم بالآلات الحية قوة أحسامهم ، ضعف ذكائهم في رأيه . فأسند إليهم فلاحه الأرض والأعمال الصاعقة وأنهى منها المواطن الأحرار الذين تسعى أن يوفروا لهم دولة الفراغ اللازم للشغف والمشاركة في إدارة شؤون الدولة .

وخالف أرسطو آراء أستاذه فيما يتعلق بملكيته . فبعد أن كان طبيعيًا وبينا تابعين عن المقادير التي يمكن تساويها بتعديل . والتشجيع سواء في المال أو في النفس تساق مع ما فطر عليه الإنسان من تلبية وحب للسيطرة والامسار على الآخرين . ولا حور في رأيه مساواة بره بالرجل ولا الاحتجاج بأن أشي الحيوان تنهض بكل ما ينهض به الذكر من أعمال لأن الحيوان غير الإنسان وهو لا يسكن البيوت مثله .

لأيمورية والكليه و يعود إلى د كيه داني .

صلب المدن سوديه حريسه على الاستقلال دهره من الاندماج في دولة
وسيه قوميه اي أن عرا فيليب ملك مقدونيا بلاد سون ووحدها . وكان
الونداليون من قبل يعسرون مقدونيا مطقة همجه نصف يونانيه فبهم
احصاع المدن ائوديه بها اعلم أهل المدن التي فعدت اسفلها ولا سم
الائسوف فثبت مذاهب أخافيه بدعو اي الفردية والاكفاء الداني
والناس الغراء والسعاده في داخل النفس بصرف اسطر عن الظروف
بحرجه المؤله . فامدرسه الاسقورية تدعو أساعها الى طلب اللده والعد
من الزلم و باع افضل بطرق الحق المصلحة اشخصه . وقد ذهب
الاسقوريون الي أن الاحصاع اما هو واحد تعقد بين الناس على ألا يظلم
أحدهم الآخر فهم يرددون أقوال بعض السوفسطائس . وقد وصلت هذه
الطريقه عن طريق لوكريس أحد المعجبين بالايقورية في روما الى فلاسفة
العصور الوسطى ومنهم الى فلاسفة العصر الحديث . ولقد كانت سطرة
المقدونين على اليونان درسا كافيا لارالة المعصب القومي اليوناني ضد
الأتخاف . العالي عليهم فظهرت لدى الأسقوريين فكرة الأخاء بين الناس
من كل جنس ، كما ظهرت لديهم النزعة الى استنكار الرق والقوارق
الاحصاعية بين الطبقات . ولكن هذه النزعة كانت أقوى ما تكون عند
اتباع المدرسة الكلية اذ كان كثير من رجالها من الأرقاء . فأعدوا أن الأنظمة
الاحصاعية ما فيها الرقيق والطبقات المستندة الى الثروة وكذلك مساء
النقاد ، الآداب ماهي الا أمور صناعة ظالمة مخالفة للطبيعة وعروا عن
سخطهم بالانسحاب والعزلة واحتقار ما بهتم به الناس من خيرات وحلوا
الفقر شعارهم وتعدي الآلام مصدر سعادتهم .

الرواقية والنزعة العالمية :

مهتت الفلسفة الكلية للمذهب الرواقي الذي كان بعيد الأثر في
اشفكر السياسي في القرون البالية ، فانه لما فتح الاسكندر بلاد فارس

وكون مبرصوريه اسرامسه لاطراف ومزج الشعب اليوناني بالشعور
مفوحه وحدث اسباب الفكرى واستدرب واستأحي من هذه شعور
جميعا تنهد نحو لظهور فكره اوصى العلى والمواطن العالمى التى نادى
بما رسون مؤسس المذهب الرواقى .

وبقوم هذا المذهب على أن الله عقل مبدى فى الكون وهو عنة ما فيه
من نظام دقيق ، فاعقل هو القانون الحسمى . ودا كان الاساس لاجل اختلاف
الكائنات الاخرى وان أى فرد من أفراد الجنس الانسانى يكون مسمى
لأى فرد آخر لاشرأكهما فى المبره الأنهى انى احسن بها الشر وهى اعقل .
فلا فرق بين حر وعبد أو بين رجل وامرأه أو بين يودى وأجسى أو بين
غنى وفقير فهذه الفروق وما اشبهها وهذه العادات والفساد . ودا كانت
العادات هى قانون البنات المحللة وان اعقل هو قانون عده وهو قانون
الطسمى الحسمى وبه يحكم على قيمة الافايد والقوى بين المحللة وعرف
فسادها وصلاحتها . ودا كان كل انسان سسمى اى ومن معنى فيه فى نفس
الوقت سسمى اى اوصى العاد لى اعد . فكلمه الذى يحكمه انفسه هو
الطسمى لانه . فاحسن الشرى فى جميع الامور وحده يؤلفه بين
أفرادها مسمعة مشتركة هى الاساس العاقله فسمى أن يقوم عاقلهم على
المساواة والاحياء ، الاشر . وقد حسب هذه مبادئ السمة لاساقفكرين
فى روما منذ أصبحت سيدة العالم فركب أثرا لرواقى فى السمع .
واعلمها ورددها فلاسفه الرومان وفلاسفه المسحبه . وقد ادع ششرون
فى القرن الأول ق . م . المذهب الرواقى ومدد القانون الحسمى فى الع .
الرومانى بعد أن صاعه صياغة قوية واضحه فآثر به اشريعون ا . م .
وأصبح القانون فى نظرهم مبرا عن العداة الالهة الجائمه التى عهدى
اليها العقل مسترشدا بالقانون الطسمى ، ولم يعد كما كان لدى اليونان
عن رغبة السلطة الحاكمة . وكان لهذا التأثير فضل فى تقديس هؤلاء
المشرعين للعدالة وتقريرهم لمبادئ المساواة أمام القانون ومبرهه الوقف
بالالتزامات وحماية الرفيق والاساء والافضل . و . ظهر فى الرومان فلاسفه
مبتكرون فان أمثال سنكا وماركوس أوربيوس فلاسفه مسلمة من البرهانيين

• مرددون لأفوالهم مع أثر البرعة الصوفية الوافدة من الشرق فانتشرت في كتابهم الدعوة إلى الرفق بالأرقاء وإلى فضائل الرحمة والاحسان • السامع واطمة ولحمة وما إلى ذلك مما سمع عن أثر المسحة الأحدة في الانتشار •

انتشار المسيحية وتعاليمها

انتشر المسيحية في روما وغيرها من البلاد بفضل القديس بولس • غيره من رسل المسيحية • وقد ظل لمسيحيون أقلية مصطهده سالف إلى حد كبير من لأرقاء والجنود والفقراء الدس وجدوا في تعاليمها غيرة عن فقرهم وأحزانهم بما كشف لهم عن المساواة بين الناس أمام الله أحرارا وعبيدا أغنياء وفقراء رجالا ونساء • وقد دعت هذه التعاليم إلى مدح السلطة الرمنية فما لا يتعارض مع الدين عملا بقول المسيح «اعط ما لقيصر امسح وما لله لله» وقد تكاثرت نساها برغم ما كانوا يعانون من اضطهاد • فلما اعتنقها قسطنطين امبراطور روما في أوائل القرن الرابع الميلادي امتنع الاضطهاد وانتشرت المسيحية في أرجاء الامبراطورية بفضل المشرس • • كان الامبراطور قانصا على زمام السلطان الدسة والدسونة • فلما ولي الحكم أباطرة صغاف نجح أحد أساقفة روما في القرن الخامس في الاسفلال بالسلطة الدينية وتلقب بالبابا • وتطعم البابوات من بعده إلى التوسع في السلطة بحيث تكون لهم السلطة على الامبراطور نفسه في أمور الدين • وقد صهر مد انتشار المسيحية فلاسفة مسيحيون شرحوا مبادئ المسيحية الداعية إلى المساواة والرحمة • فأوصوا الأعياء بالسارل عن ثرواتهم للفقراء مباشرة أو بواسطة الكنيسة كما أوصوا السادة بتحرير العبيد ودعوا إلى اشواعة المسيحية التي طبقها بعض الجماعات المسيحية فاعتزلت الناس لتجنا حياة شعوعة •

ومن أشهر فلاسفة المسيحية القديس أوغسطين في انقرن الخامس الميلادي • وقد ذهب إلى أن هناك مملكتين مملكة الأرض وتمثلها الحكومة والامبراطور ومملكة السماء وتمثلها الكنيسة فيجب أن تحصم

الدولة للكسسه . وقد آفر أو عطين الحرب كوسيلة ضرورية لحماية العدل كما آفر تصم الرفيق بحبره شرا ضروريا في هذا العالم الناقص .

وحدث منه قرن الخمس أن أعرب القبائل الآرية المهيمنة وبخاصة جرمانية على جراء من الامبراطورية الرومانية وأسس فيها ممالك مسمية . وفي سنة ٢٧٦ م أعرب على روما نفسها واسلوب عليها فتمل الامر شور اى قسطنطينية يؤسس الامبراطورية الرومانية اشرفيه اى اسمرت فونه ألف عام أخرى اى أن فتحها العشاسون . وقد صلب كسسه القسطنطينية حارسه اى نهاده للامبر شور . أما في روما فقد بدأ العلاقات بين البابوات والملوك الجدد بداية طيبة يحددها نظرية السيفين المتعاقبين سيف مادي في يد الامبراطور لافرار النظم في الشئون دنيوية وسيف روحي في يد البابا لشئون العقيدة والمبادئ الروحية . وقد اسمر تعاون لصاح الامبراطور في الواقع حتى القرن الحادي عشر اذ نشأ الصراع السافر على اسبطة بين البابوات والامبره . وفي هذه الحقبة التوصله تمكن احرمان من ادخال بعض المبادئ السياسية المستمدة من عادات قديمة اى كذب متحد اقواه وتهمة بغيره . لا يصحح بمصاحبه في مسئ الدولة فسرت الى القسوس روماني مبدا أن افراد شخصية بها احرامها واستقلالها وحقوقها اى بحسب الدولة من رعاها . وقد ترك هذا المعدل الاساسي لضمه بغيره ومصالحه براء الدولة أثرا بارزا في الفكر السياسي من بعده وكتب غارات القبائل اشمائه مستمرة طيلة هذه القرون مما أضعف سلطة الملوك وأقلق حال الفلاحين فبدأ نظام الاقطاع لمصلحته اجمع . اذ توسط أمراء أقوياء حصلوا من الملوك على حق السيطرة على الاقطاعات وفلاحها في نظير التعهد بحماية الفلاحين من أى عدوان جديد وتقديم الجراح اى الملك مع الخضوع له .

النزاع بين السلطتين الروحية والزمنية

عرا الأمير أوتو الأديب انطام في القرن العاشر صادر البنا اى تنويحه امبراطورا . وحدث أن مسكر اسباب استمرار تدخل الأنظمة الألمان

في شئون الكنيسة واتحادها فثبأ نزاع حاد على السلطة بين الطرفين
استمر طيلة العصور الوسطى . وفي القرن الثالث عشر كان القديس توماس
الأكوييني أكبر فلاسفة المسيحية هو المناصر لسلطة الباب فذهب الى أن كل
سلطة مصدرها الله كما في القديس بونيفاس . فله منح البابا السلطة بروحية
البابوية ومنح الامراء سلطة الزمنية انما هي والدولة مؤلفة من جسم
وروح كإنسان . وينبغي فيها السيادة شئون الروح والامبراطور شئون
جسم . وقد كتب ابروحي تسمى من الجسم ومهيمنة عليه فكذلك يجب
أن يكون سلطة البابا فوق سلطة الامراء . ويريد في اصعاف موقف
لامراء صور ذهب الى أن من حق الشعب أن يحضر ملوكه وان يفيد
سلطتهم بما فيه مصلحته وأن يعزلهم اذا حادوا عن تحقيق هذه المصلحة .
وقد اسرف هذا الفيلسوف الديني بالرفق ورأى فيه مصلحة الجماعة ،
وعارض اخطاؤون في موضوع الشوعية . وتشيع لأرسطو متابعا في ذلك
فلاسفة الاسلام الذين وسبب كتبهم اليه ودرسها وتأثر بها . أما انصار
لامراء صور فكان أشهرهم من أساتذة الجامعات التي نشأت اذ ذاك في
باريس وكنسورد وكمبريدج وغيرها وترعى الى التخلص من يبر الكنيسة
الى كتاب تحكيم تعليم وتوجيه وجهه دينيه وبسطهذه الفكر الحر
والمدرس . وكان هؤلاء الاساتذة أعظم لأثر في اصعاف البابوية وبحر
مدر والاعداد بحركة النهضة العلمية والنهيد للفكر الحديث . وقد
صاحب مارسلو نادوا مدر جامعة باريس بحضاع رحان الذين اعوان يدونه
بمسارهم مواضع عادية . وذهب الى أن الأمة مصدر السلطات ولها وحدها
سلطة وحق شرعي . وأن الحكومة وعلى رأسها الملك ليست سوى اداة لتنفيذ
اقوانين التي تضعها الأمة . وذهب أحد تلاميذه الى أن للملك حق خلع
السلطان اذا استعصى رحان الدين في ذلك . وحذر أحد أساتذة كنسورد من
السماع لرحان الدين بالتدخل في شئون الحكومة لأن في ذلك اهدارا
لحرية الاعتقاد والفكر . وكان من أثر هذه الموجه أن ذهب أحد البابوات
الى أن من حق الشعب خلع الملوك وخلع البابوات اذا تجاوزوا نطاق
اختصاصهم أو استاءوا استعمال سلطتهم .

الفلسفة السياسية في عصر النهضة .

ردهرت البحارة في هذا العصر وظهرت الطبقة الوسطى أو البورجوازية التي عمرت المدن وكسبت فيها ثروة التجارة وفوضت أركان إدارتها ونظامها لأقطاعي . فأنسحت هذه الطبقة عماد النظام الملكي الآخذ بأسباب القوة ، كما أصبح الطريق ممهدا لأن يحضن الملوك كل الأمراء ، ويحددوا شعبيهم ووطنهم . وهذا هو ما حدث في كل مكان في هذا العصر الذي تكلم فيه القوميات الأوروبية فنشأت عنها الدول الحديثة .

وكانت مصالحة الطبقة الوسطى بدو التي هوية الملوك وأصعب ما فسد منهم من رجاء الدين والنبلاء حتى تكون في كل وطن دولة مرترية قوية تحفظ الأمن والنظام الضروريين للمحافظة على الأموال واتعاش البحارة . وقد حجب انحصارا واناسيا وفرسانا بنوع خاص في تحقيق ذلك . وكانت وسائل الملوك في تحقيق هذه الغاية هي القوة والذهب السياسي ما أدى إلى انتشار الحكم الملكي المطلق في كل دول أوروبا الغربية وقد صحت هذه التعريفات السياسية الهامة مادية ، حديدية في الفلسفة السياسية وكان أقوى معبر عنها هو مكافئ في كتابه « الامم » الذي قصد به أن يقدم ممهدا لأحد الأمراء ليعلم به في تحقيق وحدة الوطن الانساني . وقد ساعده على حرية التعبير عن آرائه انتشار حركة ثورية فكرية في عصر النهضة أطلق عليها « المذهب الانساني » ترمى إلى تحرير الفكر من رده الكنيسة .

ويبحث مذهب مكافئ في الفصل من الاخلاق والسياسة . ولحاكم الكفة لا يسمي أن تعوقه المادية ، المادية أو الأخلاقية عن تحقيق أغراضه السياسية بل ان من حقه ألا يردد في الحلبي عن هذه المادية ، وان يتسلح بها تكفي من حكر والاسواء والفسوة فذبت ضروري للممكن لسلطانه وسلطان بلاده . وما دام المحكومون منطوقين على الأناية فلا وحدة بينهم ولا عدل ولا نظام الا بالقوة والارهاب والحكم المطلق الذي لا يحفل الحاكم فوق القانون فحسب بل يجعله فوق الأخلاق أيضا .

ومهد حسب نفسه عليه من الموه والاسهجن فان ثمره هذه الأفعال
تشفع له ، والغاية تبرر الوسيلة في عالم السياسة •

ويجب ملاحظة أن مكيدى هم يقصد بكيد هذا بشر هذه المبادئ
الدمية بين الناس من أراد قصرها على من يصدون شؤون السياسة •
فستعمل الوسائل بوصفها لتحقيق أهداف سياسية سامية أولى من
الافلاخ عن ذلك الأهداف فورا من الوسائل • أما سلوكه الشخصى فكان
على نقيض مبادئه السياسية • وبدنا كنهه لأخرى على أنه من أنصار العدل
والحرية والمساواة بدليل مهاجمة أسلكت كنيسته في حجر على العقول
ومصالبه بحصاع سنا سلطة الحكومة وشريعته بأن عرصه من تأييد
الحكم المنطقى هو القضاء على مبقه لإشراف وحريدهم من امييزاتهم
وحريز عيدهم وإزاله شى العقاب من طرق المساواة والعدل والحرية
بين أفراد الشعب •

وفى هذا عصر نكف الكنيسة ونباتات هجمات أخرى خطيرة من
رجال دين أنفسهم فقد نسي مرس وثر المذهب البروسى فى الدنيا
بحري عقول المستعجى من فود الكنيسة وحكمتها فى تفسير النصوص
بدسه أو واضحة بفسرات غامضة سرر وجودها ولرومها • وبددنا استقلال
كنيسة لمعتده الدسة فى تحصيل المنافع الدنوية بطرق يحط من كرامة
بدن مثل سكوك العفران الدسة للأحباء أولا ثم لأموال من أقربائهم •
وقد شجع حركه لوثر مصلحا دينيا آخر هو كلفن الذى رأى ضرورة
توزيع السلطة الدسة على كبار رجال الدين وعدم تركيزها فى يد البابا
وذهب الى وحيث الفصل بين الدين والدولة ضمانا لحرية الاعتقاد التى
توجبها أقاويل الطبيعة • والى أن الشعب هو صاحب السيادة وأن أفضل
الحكومات الحكومة الجمهورية التى تنتخب الجمهور رئيسها بكل حرية •
وأوحى على الشعب طاعة أولى الأمر فى غير معصية الله فهذه الطاعة حزم
من طاعة الله لأن الله هو الذى يقم الحكام ويدير كل شىء بعنايته • وقد
ذهب من أحد تلامذته الى أن هناك عقدا بين الملك والشعب يرمى الى
حفظ الجماعة وتحقيق مصالحها فادا تصرف الملك بما تتناقى مع هذا فظلم

وطعى كان من حق الشعب أن يعرله وأن يحاكمه وأن يعدمه فامسوك لخدمه
الشعب وليس العكس •

وانشر في هذا العصر كلمة ايوتوتا سياسية أو الدولة المثالية على
عرار ما فعل فلاصون ومن أشهر كتابها توماس مور الذى دعا إلى بد
الملكية ووضع السلطة العليا في يد مجلس منتخب من شيوخ الأمة كم
دعى إلى الشيوعية العامة في شؤون الاقتصادية دون الشخصية وجعل يعمل
أجاره للجميع كل عمل بحسب صافته وعدد الآخرين لأى سبب ويقتصر
في إعطاء الناس على ما هو ضرورى لهم ويحفظ بما بقى كحسابى
للظروف الشديده . ويرى أن في هذه المساواة وحدها سعادة الناس •

على أن نضرب أمثلة الاحتمالى وحدث مؤيدا في مفكر دى اسانى
هو سوارر الذى فرق بين القانون الطبيعى الذى هو من صنع الله وبه لميز
حق والشر في الأخلاق وبين القانون الوضعى الذى هو من وضع الانسان
وتصنعه صاحب السيادة سياسيه • وعنده ان سيادة الشعب وأن اجتماع
الناس بما جاء نسجه لتعقد حر سون بمقتضاها المتعقدون عن سيادتهم
بواحد منهم هو الملك أو الحاكم ليحكم بينهم بما يراه بلا قيد ولا شرط •
وقد أصبح هذا التعقد ضرورى الرمن اجبارية ملزم للأبناء والإخفاء وبهذا
انتهى في فهم التعقد أغلب سوارر من نصير لسلطة شعب أى نصير
للكثورية وحكم المصلح . فكان بعد مكافى هو المبدأ لظرفه هو
السياسيه •

وكان معاصرا لهوبز في القرن السابع عشر مفكران فرنسيان من فلاسفه
القانون ومن نصير احكم انطلق هما بودان وجروبيوس • ذهب أولهما
إلى أن الملك هو مصدر السلطة نعيما وليس الشعب فالأجرة أصل الدولة
وفها بحصص الأفراد الأأ حصوعا مطلقا فالملك من الشعب بمنزلة الاب •
فهو صاحب السادة إلى تحول له وضع القانون وهو مطلق السلطان لأنه
هو مصدر القوانين وهو لا يميد ولا يبدى القانون الطبيعى الأخلاقى •

أما جروتوس فذهب الى أن لسيادة مظهر نفوة الشعب والشعب هو صاحب السيادة ولكنه تزل عنها مخارا لشخص يباشر أعمالها نيابة عنه وهو الملك . فللملك حق الحكم المطلق لأنه أصبح مالكا للسيادة . وقد برر الرق قائلا ان الطبيعة جاءت بالناس جميعا أحرارا ولكن من حق الفرد أن يبيع حريته باختياره لفرد آخر نظير أن يتكفل الأخير بمطالبه ، كما أن من حق المنتصر في الحرب أن يسترق المهزوم بدل أن يقتله .

وجروتوس هو واضع نواة المذاهب الدولية بما أجراه من بحوث تسعى بسيادة الدول من حيث علاقاتها بالدول الأخرى .

الفصل الخامس

فلسفة هوبز السياسية

الدكتاتورية باسم المحافظة على الامن

الفلسفة المدنية — الطواهر النفسية — الاجتماع — الحقوق والمجتمع المدني —
معاد الاجتماع — المورد على الملك — الدولة والكنيسة — أثر فكرة هوبز .

فقد توماس هوبز بفلسفه السياسية نصره أسرة ستيوارت التي كانت
تحكم انجلترا حكما مطلقا واسى كاتب مصاحبه الخاصة تتفق مع مصالحها
اد ان الملك شارل الأول كان قد احضره معلما لابنه شارل الثاني في طفولته .
وكان الشعب الانجليزي قد ثار على هذه الأسرة بقيادة أولفر كرومويل
وأعفى الملكة وأعلن الجمهورية ، فمر كثير من أنصار الملكية ومن بينهم
هوبز الى فرنسا حيث أداع كتيبه « اللين » سنة ١٦٤٣ . وفي هذا الكتاب
شرح نظرية سياسية هامة تؤيد بها حق الملوك في الحكم المطلق ويعارض
حق الشعوب في الثورة عليهم .

ولكن فلسفه السياسية جاءت جزءا من فلسفه المادة الشاملة
المبأسفه الأجزاء التي تحاول شرح كل شيء ابتداء من الجساد الى النفس
الانسانية الى المجتمع السياسي .

الفلسفة المادية :

تصور هوبز العلم وما فيه من ظواهر وأحداث على أنه مادة متحركة
فوجود المادة وتحرك أجزائها في المكان هو كل ما يلزم في نظره لتفسير كل
شيء في العالم . وأى شيء غير المادة التي تشغل جزءا من المكان لا وجود له .

والمادة مكونة من أجزاء صغيرة جدا خاسعة لفوايين الحركة . واطواهر
التي ننسها الى الروح مثل الاحساس والشعور بالفرح والحزن والتفكير
الخ . . . ماهي الا حركات مدده المح . فلاحساس هو اصل تأثير الأجسام
الخارجية على جسمنا اى المح بواسطة الأعصاب . وهذا التأثير حركة في
المخ بسببها شعورا واحساسا . فلانسان آله مادية شديدة التعقيد يجرى
كل شيء فيها كما يجري في أجزاء العالم الأخرى بحسب فوايين حركه المدد .

الظواهر النفسية :

التأثيرات الخارجية الواصلة من الحواس الى المخ تسفل منه الى هدف
الذي هو . في رأى المفكرين في ذلك الوقت . مركز الحركة الحيوانية
للانسان . فمسح تأثيرات منشطة او معوقة للحركة الحيوية .

وقد ركب الجسم الانساني بحيث أن المؤثر المناسب لحيويته ينتج
رعه فيه فيجبه الانسان بحوه والمؤثر المماثل للحيوية ينتج شعورا منه
فيبعد الانسان عنه . وكل المؤثرات الأولى محبوبة . والحصول عليها
يسح اللذة والسرور . ويوقع الحصول عليها يسح الألم والحزن . ويوقع
ممانعتها يسح الغضب والخوف واليأس والاحجام . وهكذا تكون العوائق
والامعالات انفسه والسلوك مجرد حركات في جسم الانسان ناشئة عن
تأثير حركات الأجسام الخارجية . وفي كل التأثيرات والمواقف المعقدة يسح
تردد مؤلف بين الرعب في الاقدام والرعب في الاحجام . والارادة الانسانية
عبارة عن ارغبة الأخيرة التي يستقر عليها الانسان بعد التردد . وهذه
الارادة لا تجيء الا مضادة لما يراه الانسان ملائما لسمو حيويته وذلك بسبب
ما فطر عليه من عريضة المحافظة على الذات والحرص على البقاء . وليس
الارادة التي تتجه بفطرتها هذا الاتجاه دائما سوى الأمانة المطلقة .

وهكذا امار هونز على مكياقلى أنه لم يكف منه بالقول بأن سلوك
الانسان تتحكم فيه الأمانة وانما أورد تحليلا وتفسيرا علميا لهذه الأمانة .

كما أنه يحجب من الملائمة الدين مبقوه والذين حقوقه ودهوا الى
أن يكون السلوك الانساني هو طلب اللذة والبعد عن الألم . فمعدن
قانون السلوك وغرضه الأساسي انما هو طلب الأمن والبعد عن
الخطر والهلاك .

أما الدد والدم فنتاج مصباحه لحضو العرس الأصلي أو عدم
تحقيقه . وهو يفسر العوضات الاخلاصية السامة التي تدعو الى العدم
تفسيرا يرددها الى الأداة القاذية بصنع المعروف بضعه يشعر بده الرهو
عندما يرى اعتد الناس به وكبرهم له وافرارهم بسمو شخصه بالسنة
اليهم .

وارعة في الأمن والسلامة وحفظ الداب بالارها اربعة في تحصيل
أسباب القوة . بسطه كوسسه ضروره لتعبد على الاحضار والذوق عن
النفس والهجوم على الاعداء وادبتهم . ولا يعرف طلب القوة حدا وكل
مزبد منها هو احباط للعداء من عدد أكبر مما يحتمل من أخطار .

الاجتماع

هذا حسب محض من حالات الاجتماع ، اجتماع فطري غير
منظم واجتماع مدني منظم . وفي الحالة العصرية يعيش الأفراد بحسب
عرائهم اسي سوده عريه المحفوظة على الداب . وهذه تسلم القطع
الذي لا يعرف حدا . بقصد الحصول على كل مسبق الداب ويحقق به
ابقاء في كل بصال حاصر أو فصل فبدفع هذا المل كل فرد الى الحافطة
على حربه الحدية واسهاك حربه الاخرى والسطرة عليهم . وما كان
الأفراد مشاهي في هذه اربعة فلا بد أن تعدد الحالات التي تنقش فيها
الأفراد المتنافسون للحصول على شيء . وعندئذ لن يفصل بين الأفراد
الا القوة ، فان كل فرد سبذل ما يستطيع للتغوز بالمنفعة المطلوبة ومع
الآخرين من ذلك . وتكون نتيجة ذلك استيلاء كل فرد على كل ما تصل
اليه يده والاحتفاظ به بقدر ما يستطيع . ولا يزال القتال تتحدد بين الأفراد

فيحي كل منهم ذنباً بين ذنب حياة هيجية يهتك فيها الأضعف ويسمى
الأقوى ليهلكه بدوره من هو أقوى منه وهكذا بلا توقف . وليس في هذه
الحياة البدائية معنى للعدل والظلم ولا للخير والشر ولا للحقوق والواجبات ،
فإن القاعدة الوحيدة هي قاعدة القوة ، كما أنه لا تقوى في مثل هذه الحالة
صناعة أو زراعة أو ملاحاة أو فن أو أدب بل هي حياة قصيرة يقضيها كل
في تربص وحذر وعزلة وفقر وتعاسة .

الخوف والتجمع المبدئي

الأفراد مساوون في اقوة على وجه الضرب ، وقرى اقوة بينهم في
أغلب الأحوال صئبل بحث لا يصح قبل الحرية أى المفتلن سمضى
على الآخر . ولا سيما أن القوة لا تحصر في صدمة الجسم وقوة عضلات
وانما تتعدى ذلك الى الحيلة والمكر والذكاء والمفاجأة . ولخوف من
السيحة المحهولة للمركة واحتمال الهلاك فيها سيكون شعورا مشركا بين
كل افراد الجماعة البدائية . وهما لا بد أن تدخل العمل ذات يوم يسيح
اسلوك عريرى وسهدى كلا منهم يدافع من الأديه العمسة . اى الوسلة
الوحيدة التى تحقق له البقاء والأمن والطمانية ، وتلك الوسيلة هى الاتفاق
على التعاون ونند القتال وحصر محال المدفسة على المدفع فى حدود
ضيقة ، فلا تحتد بحث فصل اى محاولة أى فرد قتل أى فرد آخر .
وهكذا يتعلم الناس أن هناك أمانة سطحة ساذجة تدعو اى اطمع والسلب
والهيب والصرب والعداوة والعزلة ، وأمانية اعق وأبعد نظرا تدعو الى
التجمع والتراضى والتعاون واتباع الأخلاق الاجتماعية التى تشر السلام
وتبادل الخدمات .

وسوف يحد كل فرد أن من مصلحته أن يظل أميا على الاتفاق ليضمن
ما يجره عليه من منافع وليدراً العودة الى حالة الخوف اذا نقض الآخرون
اتفاقهم كما نقضه .

ومع ذلك فالأمر يحتاج حتما إلى ثقة متبادلة ، فمن السهل أن يخطئ
بال كل واحد أن مصلحه في أن يأخذ غيره على غرة أو على الأقل هو
يحشى أن يأخذ غيره على غرة .

وسنرى أي فرد مسعد لأن يلقى سلاحه جيب إلا إذا صحت أن بعض
منه الآخرون . فكيف تحققت هذه الثقة المتبادلة الضرورية للحياة
المدنية ؟ .

إن أحرم أي إنسان لا يتصور أن يسلم ما به تكن هناك قوة فعالة
مسعده في أي وقت لأن سرل العقاب من يحاول لعذر ونقص الاتفاق ،
وكل اتفاق لا يمكن أن يرسخ إلى القوة الكافية بحمايته هو مجرد كلمات هيبات
أن نعوى على كبح جناح ما ركب في النفوس من أنانية وجشع وميل إلى
الاستبداد . إن القوة التي نشرتها هي قوة الدولة وسلطانها العليا على
جميع الأفراد .

العقيد الاجتماعي

فلا بد أن يكون الناس قد تعهدوا على أن يبرل كل منهم عن حقوق
حمايه نفسه حصه وعن حقوقه الأخرى جميعها إلى شخص واحد أو عدة
أشخاص يسهرون على المحافظة على هذه الحقوق للجميع وبذلك تضمنون
إلى نقائهم ويشقون في أن أحدا منهم لن يحرؤ على نقض هذا التعاقد .

والشخص الذي يارب له الأفراد كلهم أو أغلبهم عن كل حقوقهم هو
الميث وهو صاحب السيادة والسلطة العليا ، الذي تركزت في يديه قوة
الجماعة الكفيلة بحفظ النظام بين أفراد جيلوا على الأناية المطلقة . والحواف
من القوة المتفوقة التي تباشر العقاب فعلا أو يكون مجرد وجودها بلويحا
بهذا العقاب عند لزومه هو أمر لا عصى عنه لشنة المجتمع المدني . فلا دولة
بلا سادة ، ولا سادة بغير القوة القاهرة التي لا تعلوها قوة ولا معر
لهذه القوة ما لم تكن حاضرة بحيث يباشرها شخص أو هيئة يقال بذلك أن
لها السلطة العليا . وهذه السلطة مطلقة غير مقدة . فإن العقد لا يفسد

ألا المتعاقدين وهم هنا أفراد الجماعة • انهم يعقدوا فيما بينهم على أن يتخلوا عن حقوقهم لشخص لم يدخل طرفا في هذا العقد • ومن هنا كان له حق الحكم المطلق •

وقد تصور هوبز صيغة العقد التي أقرها أفراد المجتمع هكذا •

أبى أنبارل عن حقوقى وسلطتى التى تملكها لحماية نفسى لهذا اقرر
أو لهذه الهيئة على شرط أن تبارل أبى أبصا للجهة ذاتها عن نفس الحقوق •
والمثل المطلق صاحب السيادة هو الممثل للجماعة وهو رأسها المدير •
وإذا أراد الملك أمرا فارادته بعبر اراده الجماعة كلها لأنه هو الذى يكسب
الجماعة كيانها • فالجماعة بلا سلطة مركزية عبارة عن حشد مفكك منافر
لا يمكن أن يكون مجتمعا مدنيا أو دولة سياسية •

وهذه السلطة العليا غير قابلة للحزنة • ويعبر هوبز أن قول بحرق
السلطة بين عدة هيئات لايجاد التوازن بينها هو خلط وسوء فهم لأنه لا بد
أن تكون بين هذه الجهات جهة عليا بها الكلمة الأخيرة والرأى السائد •
وهنا فقط تسمر السيادة أو السلطة العليا •

ووضع هذه السلطة فى يد فرد واحد أفصل من جعلها فى هيئة أو جمعية
منتخبة ، لأن محاربة الملك لأصدقائه أهون من محاربة أعتياء كثيرين
لأصدقائهم ، ولأن وضع السلطة العليا فى جمعية قد يؤدى الى الحرب الأهلية
إذا كان أعضاؤها واضارهم مقسمين فيما بينهم تقسما خطيرا • ويجب
أن تكون السلطة مطمعة غير محدودة ولا مورعة ودا لم تكن كذلك انتهى
الأمر الى الموضى اد لا بد أن يحدث اشتقاق بين الشركاء فى السلطة ولأن
ما يخص كل شريك من السلطة لا يكفى لأن يسمع الفوضى المتربصة فى
المجتمع والكامنة فى أدنية أفرادها اذا ما تراحت قصة السلطة العليا على
زمام الأمور •

الثورة على الملك .

يرى هوبز أنه ليس من حق الشعب الثورة على الملك ما دام قدرا على حماية أرواحهم وامنار النظم بينهم ، اذ ليس من حق الأفراد أن ينقصوا ميثاقهم أو يسردوا لاني سبب ما منحوه بلا فساد ولا شر وسمحت حريتهم .

وقد ما عجز الملك عن تحقيق العرض الذي من أجله أقيم منذ حدث الثورة . وقد نجح فقد رآه من حيث السيادة وراث من لا يدرسونهم وراث صفة لدولة عن الجماعة . وعاد اساس من حاشهم انفسهم ما . يقيموا فيهم سيدا جديدا يحسمهم من شر أنفسهم ويضفي على المجتمع من جديد صفة الدولة وتكون له فيهم سلطة مطلقة .

لدولة والكنيسة:

يرى هوبز كما يرى كثير من الفلاسفة الماديين أن الأمور الروحية ولده الأشباح الخيالية التي رآها الانسان في الأحلام فظنها كنس حقيقيه غير مادية . وعنده أن يقول وجود موجودات غير مادية هو خطأ يحمل أرسطو ورره . وقد أدعاه الكنيسة لتقم لنفسها ممكة غير مسطورة . وادا كانت هناك حقائق روحية فلس هناك وسيلة لمعرفة معرفتها فكنة تتج لنا الحكم بصحة دين وبطلان آخر .

وإذا نكول دين الملك صاحب السلطة لعلنا هو الدين الذي تعرف به الدولة ويكون ما عداه هو الخرافة . وعلى هذا تكون السلطة ازمية والروحية سلطة واحدة في يد من يملك السيادة . ويجب الاعتقاد بمعجزات دين الدولة بلا تمحيص فهي شبيهة على حد قوله بالحبوب الطلة ، تفيد اذا ابتلعها الانسان ، ولا تستساغ اذا مضغها .

أثر نظرية هوبز :

لقد أثار هوبز بهذه النظرية الحرب الملكى فى انجلترا فبطل غيره من الاحزاب . فلقد رزع الملكية من حيث أراد أن يدعمها . فان الملكية كبت قائمة على دعوى التفويض الالهى مستمدة شرعيتها من هذه الدعوى فإذا أنكر هوبز كل شرعية الا شرعية القوة المادية فقد اسقط عن الملكية صاعها الذى تستمد منه جلالها ، وأيد تأييدا غير مقصود حكومة أولئك كرمويل الذى ما كس هوبز فى السياسة الا ليقاوم ثورته . ولذلك وجد الملكون فى نظريه بحق خطرا على قضية الملكية لا يقل عن خطر أعداء الملكية بحال .

ولا شك أن هوبز قد بالغ فى وصف النفس الانسانية بالأناثية البشعة التى لا تعرف الايثار الا رياء أو طعنا ولا تعدل الا قهرا ولا تلتزم القانون الا خوفا . فهو لم يصف السلوك الانسانى وصفا علميا يعتمد على الملاحظة لرسم الناس كما هم فى الواقع وانما اتبع طريقة الاستنتاج الهندسى التى الرمها فى كل فلسفته . فهو يضع مبادئ ويستنتج منها ما يجب أن يرتب عليها فتوقف صحة النتائج كلها على صحة المبادئ الأولى التى فرضها .

وقد اتهم الكثيرون نظرية العقد الاجتماعى قائلين أن حالة التعاقد خرافة وليس حقيقة تاريخية فلم يحدث فى التاريخ أن تعاقد الناس على شئ من هذا القسل والواقع أن هوبز لم يقدم النظرية باعتبارها حقيقة تاريخية بل باعتبارها فرضا نظريا يستعين به فى تفسير الواقع .

وقد تابعه كثير من المفكرين من بعده فى الأخذ بنظرية العقد الاجتماعى مدفوعين بالرغبة فى ايجاد تبرير يوجب على المحكومين اطاعة الحاكم . وقد اطمأن السابقون الى نظرية التفويض الالهى الذى يوجب على المؤمنين اطاعة الحاكم كجزء من طاعتهم لله الذى نصبه حاكما عليهم . ولكن هذه النظرية يعوزها الدليل وهى غير مجدية اذا تنازع المتنافسون على العرش وادعى كل منهم أنه هو صاحب التفويض . واذا وجب انتظار نتيجة المعركة لمعرفة صدقه فواضح أن اتصاره كان مستندا الى القوة المادية . لذلك

رأى المفكرون أنه لا دليل لنظرية الحق الالهي الا نظرية العقد الاجتماعي في
تبرير الخضوع للحكام •

وقد امتازت نظرية هوبز بالمنطق الصارم في أكثر أجزائها ، وكان لها
أثر عظيم في تنشيط الفكر السياسي في إنجلترا وفرنسا • ويعزو إليها بعض
المؤرخين النزعة الفردية القائمة على الأنانية والتي سادت الفلسفة الأخلاقية
والسياسة والاقتصادية في القرن التاسع عشر ولا سيما في إنجلترا •

وان نحوه الدول تحدثه كروسيا وألمانيا وانسابا الى الدكتاتورية
لأرغام الشعب على قبول الصود والمصحات التي سيطر بها تحقيق المثل
العلياء للدولة يدل على أن فلسفة هوبز ان كانت لا تصلح لتطبيق في الدول
العادية فيها هي انفسه سي يفسد بها الدول في أوقات اشده
والتوتر •

الفصل السادس

فلسفه بولك السیاسیه

الديموقراطية باسم الحقوق الطبيعية للأفراد

حالة العصر — الغدور وصمى — الحقوق الطبيعية وحقوق الملكية — اعتماد
لاحتماى وحقوق النورة — سلطة الشعب .

یما كان هونز بصیرا للملكية ومكرا بحق الشعوب فى اشوره على
الملوك كان لوك بعكسه بصیرا لحق الشعوب فى الثورة على الملوك الذين
یحيدون عن خدمة شعوبهم ولحقوق بمصالح أفرادها وحریاتهم ضررا
خطيرا . وقد أتى فى السیاسة مقالین فى موضوع (الحكومة المدنية) قصد
هما حدلان الملكية المستبدة وتأيید ثورة الشعب علیها . أما أولهما فكان
انصد الحق الالهى فى وراثه الملك الذى رددہ بعض معاصره كأساس
لملكية المطلقة وأما الثانى وهو أهمهما فكان لتفنید فلسفه هونز السیاسیه
واثبت أن الملوك مسئولون أمام شعوبهم .

والواقع أن تقالید السیاسة الانجليزية فى ذلك العصر كانت متأثرة
بالنظریات السیاسیه المنحدرة الیه من العصور الوسطى والتى كانت تذهب
الى أن القرض من الحكومة انما هو رعاية مصالح المضمع . وأن الملك
مسئول أمام الجماعة عن تحقیق حکومته لهذا القرض .

ولكن ظهور نظریه هونز الى هدم هذه المسئویه بحجة أن الجماعة
لا وجود لها الا أفراد معاویین ، وأن التعاون محال بدون سلطة تقهر
الأغابیه التى تمع من النجمع والتعاون وتشر الفرقة والتشاحس ، واذن
یکون صاحب هذه السلطة هو موجد الجماعة ، وبما أنه لا مسئولیه الا
أمام سلطة فان صاحب السلطة العیا لا يكون مسئولا . تقول أن ظهور

هذه الطريقة المتعسكة أوجب أن يمتنع لوك ليقتض هذا الباء المبنى من التسلسل المنطقي حتى يحجج في تقرير مسئولية الملك أمام لشعب وحقق اشعب في الثورة عليه .

وقد اعتمد لوك على نظرية العقد الاجتماعي كما فعل هوبز ولكنه استطاع مراعاة أن يعبر الموضع الخمسة في نظرية هوبز ليقتضها ويرر العقد الاجتماعي في صورة جديدة لا تكلف فيها ومن شأنها أن تفيض الأسس التي قامت عليها الدكتاتورية في فلسفة هوبز .

حالة الفطرة :

أنكر لوك الصورة القاسية التي رسمها هوبز لمعيشة الاسان في حالة الفطرة . فان هذا المجتمع ابتدائي اذا كان حالي من الفسوايين المديبة ومن أفراد سلكون فيما بينهم بحسب عدول الطبيعي الأخلاقي الذي فطر عنه الاسان كحيوان عقل بسيط عقله أن يسز بين الخير والشر وان يعرف حقوقه وواجبه بآراء الآخرين . فحماه الشر قبل نشأه الحكوم كتب « حده سلام وحسن طوبى وتبدل للمعونة والحماية » .

كان الاسان البدائي يعرف حقوقه الطبيعية ويدافع عنها ولكنه يعجز في الوقت نفسه ما للآخرين من حقوق طبيعية مثلها . ومن أهم هذه الحقوق حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية . فكانت حياة الاس تقوى بحسب الأخلاق الطبيعية على المساواة وحرية لا على الفهر وسيادة القوه واعتاد وفضل المنسل . وهم يكن يفهم الفرد حرية على انها اعداء على الآخرين بل على انها استقلال وتحرر من سيطرة الآخرين . وأخرى بهذا المفهم أن يدعوه الى حماية حرية الآخرين لا الى انتهاكها . فادا حدث أن اعتدى أحد الأفراد على حق من حقوق عمره الطبيعية فان المعتدى عليه لم يكن يتأخر عن مقاومته واستعمال حقه في معاقبته بما يراه كافيا ولو أدى الأمر الى قتل المعتدى . وفرق بين أن يكون العدوان والانتقام قاعده الحياة الطبيعية كما تحيلها هوبز وبين أن تكون القاعدة هي التعاون والتضامن على هدى القانون الطبيعي .

القانون الوضعي :

ان كل ما استحدثته الحكومة المدنية في المجتمع لا يعدى التنظيم .
فهي لم تحقق التعاون خلقا حتى تلمس في هذا الصنيع مبررا للحكم المطلق
بل أنها لم ترد على أن نظمت التعاون الموجود من قبل وجمعه فعلا بما
أنشأته من نظم وعقوبات وقوانين وضعيه مكمله ومفصلة للقانون الطبيعي .
ودون الحاكم لم يتدع ما يجب على اساس عمله وما يجب عليهم
ركه . بل ان الأعمال في ذاتها اما صواب واما خطأ ، بحسب طبيعتها التي
يمكن للعقل الانساني أن نقد اليها ويدركها . وبحسب القانون الوضعي
ممتسا مع تلك الطبيعة وهذا الادراك ، فهو لا يثنى الأخلاق واما
الأخلاق هي التي تنشئ وتوجه لأنها ساهرة عليه في الوجود .

الحقوق الطبيعية وحق الملكية :

يرجع الى لوك اتصال فيما دأب في التفاهة السياسيّة الحديثة من مبادئ
بحقوق الانسان وحرية . فانه نسب الى الانسان حقوقا طبيعية لم
يكنسها بالحياه الاجتماعية سواء المدنيّة أو العقديّة وانما هو كمرء قد
ولد مزودا بها .

وقد عني لوك عنده خاصة بحق الملكية الفردية واعتبره سودجا للحقوق
الطبيعية الأخرى . فهي الاصل كان كل شيء عامّا مشاعا . وكان لكل فرد
حق الحصول على ما يحفظ له حياته مما تقدمه له الطبيعة . فلما ارهى
الانسان واستطاع أن يصنع كثيرا من الأشياء المألوفة له كان من حق كل
فرد بالطبع أن يملك ما أنشأه بعمله الخاص . فبما أن الانسان يولد مالكا
لجسمه وقوته العنصرية والذهنية . فان ما ينتج عن نشاط دانه يكون أيضا
مملوكا له . فما يصنعه الفرد هو امتداد لذات الفرد لا يجوز حرمانه منه
ولا تحليه عنه . وأما امتلاك الأرض فيبرره ما يبذله المالك في حرثها وزرعها
من جهد شخصي . فالعمل هو أساس حق الملكية وليس الأساس وضع اليد
أو الاغتصاب بالقوة القاهرة .

ويلاحظ أنه تقدر ما اهتم هوبز بغريزة حب البقاء كأساس للسلوك
الانسانى والتعاقد الاجتماعى اهتم بوك بحق الملكية وجعلها العرض الأول
من العقد الاجتماعى . وربما كان سبب ذلك اعتباره أن الهدف الحقيقى
للمعتدى هو الاستيلاء على ما يمتلكه الغير للاتفزع به وليس الفصاء
على حياة الغير . فالمطلب الأول هو الغاية غالبا والثانى ماهو الا احدى
الوسائل . ومهما يكن من شئ فكلا المذهبين ماذى نفى قوه على الأمانة
الفردية سواء بالحرص على الحياة أو على الممتلكات .

وقد سقت الاشارة الى أن لهذين الفيلسوفين أثرا بارزا فيما يخص
اليه السيسة الديمقراطية احدثه من تفدس حقوق الفرد وحراته .

العقد الاجتماعى وحق الثورة

حالف لوك ما ذهب اليه هوبز فيما يخص سلوك الأفراد فى حده
القطرة كما تقدم وبذلك فوض جابا من دعائم نظرية الحكم المصق . وكى
يجهز على بنية الدعائم خافه أيضا فى صيغة التعاقد أن جعل امث سرور
فيه وجعل الجماعة طرف آخر . فليس هلك مرر حرص هوبز على قصر
التعاقد على أفراد الجماعة واعفاء الملك منه الا رعيته المسة فى تدرر الحكم
المطلق تبريرا تحكيميا غير ملزم .

ان العرض من التعاقد هو تنظيم تعامل بين الأفراد بطريقة فمة .
فبدلا من أن يستعمل كل فرد حقه الطبيعى فى رد المدوان المحمل على
حياته أو حرته أو أملاكه اصع الناس بضروره وجود شخص محدد يعهد
اليه بانفصل بين المتخاصمين ، وتفقوا مختارين وتراضوا فيما سبهم على أن
ينزل كل منهم عن هذا الحق لواحد محار من بينهم لوضع فى يديه سلطة
عامة قوية تتألف من مجموع سلطات الأفراد . ويتولى هذا الشخص عنهم
حق العقاب ، أما الحقوق الطبيعية الأخرى فهى غير قابلة لأن تنازل عنها
الانسان ، اذ لا يعقل أن يتنازل شخص عن حياته ولا عن ثمره كدحه ولا
عن حرته الشخصية ليصبح رقيقا لغيره .

ولما كان كل من المتعاقدين معرضاً لأن تقع عليه العقاب اذا ما اعتدى على غيره فانهم لم يسألوا للحاكم الا عن حق تنفيذ العقوبة . أما حق تحديد الجرائم التي يعاقب الفرد عليها وتحديد نوع العقوبة المناسبة لكل جريمة وعبارته أخرى حق التشريع نفسه فانهم لم يسألوا عنه للحاكم ، فسلطة التشريع هي السلطة العليا في الدولة وهي من حق الجماعة ، فاذا استحوذ عليها الملك فقد أصبح متحكماً في حقوقهم الطبيعية جميعها .

على أن الأفراد عندما تعاقبوا على اختيار احكام لغرض المتقدم لم يركوه حراً من كل قيد وانما تعاقبوا معه على أن يقوم بوظيفته بحسب جميع في نظر أن يتعهدوا بطاعته والخصوع به . فاذا أحل أحد الطرفين التزاماته في هذا العقد أصبح العقد كأن لم يكن . وهكذا يكون من حق الشعب أن يخص من الملك اذا تحلل من قوده ومدرس الحكم المطلق .

والأخط فيما مر من أمر استعاقب حرص لوك على حصر اسرارل من جانب الشعب في حق عقاب المعتدي . فان هوبر كان قد ذهب الى أن استعاقبين سألوا للحاكم عن كل حقوقهم . ولما لم يكن لهذا التعميم ما يحسمه . فكان لوك قد نجح في الإهداء الى نقطة هامة من نقط الضعف في سوء نظرية الحكم المطلق .

ونشير لوك الى أن الحكم المطلق شر من احماء القطرية اللاحكومية وذلك لأن الأفراد انما يتعاقبون لتلاقي صرر ما ركب في طبع البعض من ميل الى الأعداء . فمدا يصح ألا يكون الملك من هذا النوع من الناس ؟ وان من الجائر أن تعرض حالات لا يكون الملك فيها محايد بل طرفاً في الخصومة فمدا يحمي حقوق الطرف الآخر من بطش الملك المطلق السلطة ؟ وكيف تنمي بالتعاقب شر أفراد ذوي سلطات فردية ضئيلة ولا تنفي بالتعاقب شر ملك وضعت في يديه السلطة العامة الهائلة ؟ يقول لوك ان مثل الناس في هذه الحالة كمثل « من يحمي نفسه ضد الثعالب ويفتبط بأن تلتهمه السباع » .

سلطة الشعب

الشعب عند لوك مصدر السلطات وصاحب الكلمة العليا في الدولة .
ولما كان من الحائز ألا يجمع أفراد الشعب على رأي واحد فإنه يكفي أن
تتفق الأغلبية على رأي يلزم به الجميع . فسلطة الجماعة تحل بأكملها في
الأغلبية المفقدة على رأي . ويتوقف شكل الحكومة على ما تتفق عليه
الأغلبية فبب يعلو سلطة الشعب . فهذه سلطة تشريعية يتولاها برلمان
المثل للشعب ويقوم بوضع القوانين ، وسلطة تنفيذية يتولاها الملك ويقوم
بصد القوانين . ونلاحظ هنا أن لوك لم يشر بكلمة إلى سلطة اقتصادية
التي يقوم بتطبيق القوانين وهم سلطة دعاء تعاقبية لأراء المصالحات
مع الدول الأخرى . والسلطة التشريعية عند لوك هي السلطة العليا كما
تقدم .

ومن مصلحة الحرية أن يترك للشعب فلا تترك في حقه ، أحده
والأخطونا نحو الحكم المطلق .

والهيئة التي تتولى السلطة التشريعية مقصده برادة الشعب . وليس
من حقها أن تتنازل عن سلطتها لغيرها . ومن حق الشعب أن يعزل أفرادها
إذا أخلوا بالثقة التي وضعها فيهم .

وهيئة التي تولى السلطة التنفيذية وعلى رأسها الملك مقصده بالعمل
لمصالح الشعب ومن حق الشعب أن يردوها ويريلها وأن يغيرها إذا هددت
مصلحته بأن اعتدت على أرواح الأفراد أو حرياتهم أو ممتلكاتهم .

ويتضح أن مصلحة الفرد هي أساس نظرية لوك السياسية ، فهي العانة
التي من أجلها تمت الدولة . فلا بد من رضا الأفراد الصريح أو الصمى
لتقوم الجماعة . والأغلبية هي التي تختار الحكومة . ومثلوا الشعب هم
المهيمنون عليها . وهكذا نجد أن الفرد هو القاعدة الأساسية في بناء
الدولة التي قامت كل أجزائها لتحقيق مقاصده ونسهر على حقه في الحرية
والحرية والامتلاك .

غير أن لوك عندما منح الأغلبية سلطة المجموع المطلقة لم يهتم بمصير الأقلية . فقد كان يعتقد أن الأغلبية على حق دائما ولم يخطر بباله ما يحدث أحيانا من جنوح الأغلبية الى الاستبداد بالأقلية ولا شك أنه يستوى عدد أفراد الأقلية أن يستبد بهم ملك أو تستبد بهم الأغلبية .

كما يؤخذ على لوك حرمانه النساء والرجال الدين لا يملكون شيئا من صفة المواطن .

ومع ذلك فإن لوك يعتبر من أكبر أنصار الحرية في تاريخ الفلسفة ويكفى أن نقرأ بينه وبين هوبز في أمر العقيدة الدينية . بينما نجد هوبر الفيلسوف الملحد يصع قيودا على حرية العبادة ويلزم الأفراد ألا يتعبدوا إلا بما يرضاه الملك نجد لوك الفيلسوف المتدين ينادى بالتسامح الديني وحرية العقيدة والعبادة ويفصل بين الدين والدولة فصلا يمنع الدولة من رعاية دين معين وبطالِب أن يترك مصير الأديان لمحاسنها الخاصة . ولقد كان لكتابات لوك في الحرية فضل كبير في اذكاء ثورة ١٦٨٨ في إنجلترا وفي اعداد الأدهان في فرنسا وأمريكا للشورة في كل منهما في القرن الثامن عشر ، وبنوع خاص في الاهتمام البارز بحقوق الانسان وحرمان الأفراد في الدساتير الحديثة .

الفصل السابع

فلسفة جان جاك روسو لسياسية

لديموقراطية باسم المساواة

حياد المذسة والمعدون بين الناس - العقد الاجتماعي وأجرته المذسة -
إرادته العامة - نظرية السيادة - الحرية - برده في بوحه الفكر السياسي .

أيد نظرية العقد الاجتماعي بعد هوبز ولوك كثير من الفلاسفة منهم
من أيد الديكتاتورية ومنهم من أيد الديموقراطية ومنهم من حاول التوفيق
والتوسط .

وكان من صغره ولد أثر عظيم في شيط الفكر السياسي في فرنسا في القرن
الثامن عشر، فبحث منكبو في كتابه «روح القوانين» أصل القانون وما
ينبغي أن يرعى عند وضعه دراسة مؤسسه على الملاحظة لا على الخيال
وعُجب بظام الحكم في إنجلترا فسافر إلى لندن ليدرس هذا النظام
عن كثب ونزك بحوثه فيه في اشكال بحكم وبين مراد كل منها وشرح
نظرية فصل السلطات ودرس هو مل اصحاب الدول. فشر بذلك في فرنسا
ثقافة سياسية واسعة دقيقة تأثر بها جان جاك روسو خصوصاً في فهم معنى
الديموقراطية . فاندسوفرتية عندهم تحالف الديموقراطية الحديثة في أن
شعب أو مجموع الناس يحتفظون دائماً بحق التشريع ولا يتنازلون عنه
لممثلهم في المجالس السيادية هؤلاء ليسوا سوى معبرين عن ارادة الشعب
وليس لهم حق التصرف باسم الشعب وفرض ارادتهم عليه .

وقد نشر روسو فلسفته تباعاً في «مقال في العلوم والفنون» و «مقال
في أصل التفاوت بين الناس» وكتاب «العقد الاجتماعي» وكتاب «اميل
أو بحث في التربية» .

وكان مراجع الشخصى وطروف حياته أثر بارز في تكييف فلسفه من حيث مضمونها وصريفه التعبير عنها . فهو شخصيه عاطفيه معقدة منفصلة ، وكانت ظروف حياته بوهيمية غير مستقرة حتى لقد اضطرب برغم كبريائه وترفعه أن يعيش شبه غاة على بعض الأثرياء رجلا ونساء ، وقام برحلات متعددة وتقلب في أوساط مسييه أدحت به أن يلمس ما بين الناس من تفاوت فادح في الثروة ترك في نفسه أثرا بعيد العصور . وحدث أعذب افكاره عاطفية مساقضة في صهرها ملته لأحادي مصوعة في أسلوب خطابي فحار كثير من النقاد في فهم حقيقة ما يريد .

حياة المدنية والتفاوت بين الناس .

نأثر روسو بما شاهده عند الفقراء من صلت وبما عاينه هو نفسه أحدا من حرمان وفرقة بما شاهده لدى الأعياء الذين عاشرهم من ترف وإسراف بالغ فامتلات نفسه بالمرارة والسخط على الحياة الاجتماعية التي حثرت قلوب الحكماء والأعياء فسمحوا لأنفسهم أن يعيشوا في كل هذه السخمة . لآحواهم في الاسانة أن يعيشوا على الكفاف هم وسعائرهم . وبأمل ما لاحظته في طبقة العامة من براءة وفصاحة وطلاقة عاطفة برغم مسايرهم من ألال وفرقة بما عاينه صدقائه ومعارفه من الأعياء والعلماء والفلاسفة . أرادباء من عرور وأهانة ودهاء وأدب مكلف . . نظر في قراره نفسه فوجد نفسه طيبة تفص شفقة على الناس فلم يسعه إلا أن يقرر أن حياة العطرة هي أظهر حياة وأسعدا وأن الشر والفساد مردهما إلى المدنية وحياة المجتمع .

فالإنسان البدائي في حال الطبيعة حر طليق لا يعرف أسرة ولا لغة ولا مسعة ولا تحدره ولا فصلة ولا ردلة . كان يفهم أوده بما تحود عنه به الطبيعة من ثمر ، وكان يعيش بحسب الطبيعة في صحة جيدة ولم يكن بحاجة إلى الأطباء لأن حياة الطبيعة بسيطة لا تحمة فيها . وكان قلبه عامرا بالبراءة وأسل فلا يطق أن يرى الألم في عمره إلا ويشاركه ألمه ويبدري معوته ولم تكن يعرف الكبرياء والطمع ولا الملق والحسد إذ كانت

المساواة بين الافراد تامة . فكل هذه اردائل ولله مجمع الذي يحاط
أقواله ليكتبوا احوالهم بامويود واموايت فسبواهم حريتهم وسجروهم
لمصالحهم . وانما اسفل الناس من حال الفطرة الى اتحاد الاحسان عند
ما حدثت ظروف صعبة فسمرة هم يستطيع الفرد أن يعلب عليها بمفرده .
ففضي الأمر أن يمدون الافراد في سبهم . فلم يحجوا رافهم الجمع
وعاشوا عشة شوعة واكتشفوا الزراعة . ولكنهم لم يلبثوا أن عرفوا
الملكة الخاصة والادجار والمقايضة والمأخره . وشه الملكة الخاصة
ظهرت الانانية والجشع والسافس والعدوان والسحر وفسد الأخلاق .

وكلما ارتفعت الحصاره وارتقى العلم واحكم اساس الى تدابير
عقولهم وهجروا نداء فبواهم اردات اجود انما بين ارقوا والصمماء
بسبب الانانية المسلحة بالذكاء والعلم والقوة فصار الناس الى ما هم فيه
من قسوة وبعد عن المعاني الانسانية النبيلة .

ورق روسو به لا يمكن ولا يسعى الخلى عن احصائه ، اذده ساس
الى حال فطريهم . فاد ما نجم عن اجتماع الناس من حصاره ورضى في
لصاعه ووسائل المعيش تسبح لا غنى عنه . وكل ما يجب عمله هو اصلاح
المجتمع وازالة مفسده وشاعه راحة ، العدل فيه وذلك أولا اتحاد نظام
سياسي يكفل المساواة والحرية والتعاطف بين الجميع ، وثانيا تربية الأطفال
منذ نعومة أظفارهم تربية تنمي حريتهم وتحفظهم من الشرور الى بعدهم
آباؤهم .

العقد الاجتماعي والحرية المدنية :

تخيل روسو تنظيمًا للحياة الاجتماعية في ظل حكومة صالحة يسد
الى تعاقب احسن حكم اسس من حتى شراب اندسه ويجب مظهر
البؤس والعبودية التي تصاحبها عادة .

والافراد الذين عجزوا وسألهم المردة في حبسه المصيره . المعيرة
والاستغلال عن حساب نفائهم ورحمتهم حال تعاقب الطبيعة ومضاهيهم

لا بد أن يسموا وسيلة لمقاء والاردهار في جمعهم وصم قواهم الفردية بعضها الى بعض فشد عن ذلك قوة هائلة يمكن توجيها بوجيها مناسب بكفل التغلب على كل الصعاب .

وكن قوة الفرد وحرية هيا لهم سلطة التي تسعين بها في المحافظة على ذاته . فكيف يهدمها بجماعه من غير أن يكون قد فرط في حق نفسه وعرض حياته ومصالحه للضرر .

ان شككه بظف البحث عن أسلوب من أساليب الاتحاد بخدم فيه كل قوة الجماعة لخدمية شخص كل مشترك وماله . بحيث يظل كما كان من قبل حر غير خاضع الا لنفسه .

وقد رأى روسو أن ذلك ممكن اذا تعدد أفراد الجماعة على عدد من مائة واحدة هي :

« أن يضع كل عضو شخصه وحقوقه تحت تصرف الارادة العامة .
مقبلا كل عضو من الأعضاء جزءا لا يتجزأ من المجموع . »

والمجتمع الذي يتألف على هذا الأساس هو الدولة . ويترتب على هذا العقد أن يسار كل فرد عن كل حقوقه للجماعة لا لشخص معين . ويرى روسو أن هذا السار يحق المساواة والحرية معاً . أما أن هذا يحق المساواة فواضح . وأما أنه يحق الحرية فهذا ما حلقه فيه الفساد . انه يرى أن سار الفرد عن حرية وحقوقه اشخصية كلها لجماعه اسي هو جزء لا يتجزأ منها هو نوع من الاحتفاظ بهذه الحرية وهذه الحقوق . كل ما حدث هو في ربه أن الحرية الطسعة المرددة الفحة التي تسمح للفرد أن يفعل ما يريد قد تحولت الى حرية مدنية اجتماعية رفية لا تسمح للفرد أن يفعل الا بحسب القانون الموضوع لمصالح العامة والمعر عن ارادة المجموع . وللمرد في هذا المجتمع مارال حرا لأنه لا يعرف له سيذا معيا الا لجماعة التي يساهم فيها على قدم المساواة مع الآخرين وخضوعه السام لارادة العامة للجماعة هو الحرية المدنية التي هي أرقى أنواع الحرية .

الارادة العامة :

يفرق روسو بين الارادة العامة للجماعة و ارادة الافراد . وفصله
بالارادة العامة رأى مجموع المواطنين أو أعينهم في المسائل التي تمس
مصلحة الجميع .

فمعلوم أن كل فرد يريد مصلحة اشخصه ويريد في انفسه
المصلحة العامة للجماعة التي هو جزء لا ينفك عنها والتي تربط مصالحه
الحقيقية بمصيرها .

فاما المصالح الشخصية فمعارضة من فرد لفرد واما المصلحة العامة
فواحدة بالنسبة للجميع . واذن فالارادة العامة لا بد أن تحي مؤيده
للمصلحة العامة على حساب المصالح الخاصة المعارضة التي يمح بعضها
بعضا .

ولذلك يرى روسو أن الارادة العامة مقدسة ومعصومة من الخطأ ،
ولا يمكن أن تحكم الا بما فيه خير المجموع . ولا أن تضع من القوانين
والقيود الا ما هو ضروري ونافع للمجموع .

وهو يسمح الجماعة سلطة مطلقة على الافراد بحيث أن كل من رفض
الخصوع للارادة العامة يحتر على الخصوع لها « فان هذا الاجبار ما هو
الا اجبار له على أن يكون حرا . »

وقد اعبر الباحثون عبارة الاجبار على التحرر لغزا من ألعار روسو
الكثيرة . ولعله يريد بذلك أن هذا الشخص الخارج على الارادة العامة
مخطيء حتما ولا يدري أن مصالحته الحقيقية أو حريته هي في تحب
الوقوف ضد المصلحة العامة لأنه اذا كثر أمثاله من المحاربين للمصلحة
العامة جريا بطبيعة الحال وراء مصالحهم الخاصة فان نظام المجتمع بهار
ويتعرض أفراداه وهؤلاء من بينهم لمعوده الى الحياة في ظل نظام آخر
لا يقوم على المساواة والحرية المدنية التي لا يحص المواطنون بمصاها

الإنسان . وأما فهو على استواء والعبودية والخصوع لأرادة شخص أو شخصين يحكمون فيهم وسجنهم بهم وحوالهم فليس لهم خاصة من دور نظر أي مصلحة عامة أو رادة عامة .

• يبدو أن تحقيق المساواة في المجتمع هو أهم ما عني به روسو فإن أكد شروط المجتمع في نظره هو التفاوت وامتيازات الضئيل . وهو في سبيل تحقيق المساواة قد صرح بحرية الفردية كما يشهد انصارها ووسع مكانها حرية لا يمكن أن يقتنوا بها . فهم يهتمونه بتأييد الدكتاتورية ويرون أن الخصوع المطلق لأرادة العامة واحداً للفرد على الخصوع بها مساو مع الحرية الصحيحة لأنه ليس ما يمنع من أن تكون الفرد المسير على سبيل والمجتمع الجاهل مجتمعاً على الحق كما حدث لحملوه غيره من العلماء في عصور الاستبداد . وضهد الحرية الفردية ولا سيما حرية الفكر والقول لا يتفق مع الديمقراطية ولا مع خير الإنسانية . وواقع أن روسو صرح بحرية الفردية من أجل المساواة . فإنه لا يعرض الأرادة العامة أساساً إلا كدورها للمساواة الزراعية في الأمصار على أفراجه . وفي رده على الخصوع لأرادة عامة هو خصوع لأرادة بعض الحرية لا يمكن أن يحل الأرادة العامة أي لأشخاص من حرية الأفراد . وسود أن مقرر بأن المراد بهم الأفراد الذين سمانون القيود التي يضعونها ، ولا يعمل أن شخص الإنسان فرداً أو جماعة من حرية نفسه إلا ضرورة فاعره ومصلحة كبرى .

نظرية السيادة .

عندما يتم بعدد أفراد الجماعة تأليف الدولة ويركز السيادة في مجموع الأفراد اسعافدين . • سيادة هي سلطة التي لا تخضع لسلطة فوقها فلا يمكن أن تتنازل الشعب عن هذه السيادة لأي شخص أو هيئة اد لا يعقل أن يسأل السيد آخر عن سيادته وحرية لمع طائفت . فانتقال السيادة لا يكون إلا اعصاب . والسادة المعصية فهو سيادة غير شرعية لأن الإنسان لا يقبل العبودية الناشئة عنها إلا مرعاً . فإذا حدث له فرصة

استردادها بالقوة كان أقدامه على الثورة لاسترداد سيادته أمراً منروعا .
فلا يمكن أن يسأل الشعب عن سيادته . وعلى هذا لا يكون السؤال
المسحبون المؤثرون لهيئة الشريعة حائرين بلسيادته ولا حق لهم في وضع
القوانين كما يريدون بل كما يريد مجموع الناجين أو أغلبيتهم . فليسوا
ليسوا إلا معبرين عن ارادة الشعب . ولا حق لهم في فرض ارادتهم وفرض اسمهم
على الشعب ، وللشعب حق عزلهم متى أراد ذلك .

وأفضل أنواع الديموقراطية في نظر روسو هو الديموقراطية المباشرة
على غرار ديموقراطية المدن اليونانية في عصر بركليس حيث سئل المواطنون
رغباتهم مباشرة لا عن طريق نواب عنهم . ففي هذه الحالة تكون حكم
الشعب مؤكدا ولا تتعرض رغباته للريفاد غير صحي النواب
يلاحظ أن الديموقراطية المباشرة متعذرة في هذا العصر الذي يضم الدول
فيه عشرات الملايين من المواطنين الذين يستحيل جمعهم في صعيد واحد .
ومن جهة أخرى فللديموقراطية الساتة مرة أخرى . تلك أن النواب قد
من عامة الشعب على تفهم المشكلات المعاصرة الدقيقة .

وأما الهيئة التنفيذية المكونة من الملك والوزراء فلا شأن لها هي
الأخرى بالسيادة فهي وسيط بين الجماعة وبين الفرد ووصفها بـ «هيئة
القوانين التي تصدرها الجماعة على كل فرد . فهذه الهيئة التي ليس
سوى أداة تنفيذ ، فهي خاضعة لرفادة السلطة التشريعية . وقد سن أنها
غير محلولة في استعمال سلطتها أن تطلعت إلى الاستبداد أو تنهت الحرة
كان من حق السلطة التشريعية عزل أعضائها وتفرهم .

التربية :

ضمن روسو نظريته في التربية كتاب «أميل أو في التربية» . . . وقد
وفق فيه إلى آراء قيمة أحدثت انقلاباً في طرق التربية والتعليم . ويمكن
أن يقال أن نظريات التربية الحديثة مدنية لروسو . أفضل ما فيها من
مبادئ . . . وكان غرضه من بحث التربية اتقاء برنامجها في خدمة الانسانية
ورفع المظالم عنها . فبعد أن وضع نظاما سياسيا يحقق المساواة والحرية

شرع بين المبدئي، التي يجب أن يربى عليها الأطفال الذين يمثلون ظاهرة
القطر حتى نشبوا على محبة العدل والحرية والمساواة . فإذا أصبحوا
مواطنين في اندونه التي رسم معالمها اكتسب في مجملهم أسباب السعادة
واسطاعوا أن يحولوا ثمرات لمدة من دور أن تدمهم أشواقها .

وقد نصح في برنامج التربية بأن يسمح للطفل أن يستكشف المعارف
نفسه من الطبيعة والأشياء لا من الكتب والدروس . وأن تحرم حرية
الطفل وميوله الخاصة فلا يفسر على تعلم مالا يوفق واستعداداته ولا تميل
به نفسه . وأن يراعى المربي أن اطفوه مرحلة ذات عقله خاصة ومطلق
خاص فلس الطفل رجلا صنلا حتى ينافس منطق الكبار . وذهب الى أن
حر وسيله للمعلم أن يبدل المعلم جهد فعلا في تعليم نفسه بقدر الامكان .
فلا يجهد المعلم نفسه في تلقين الطفل معنويات جاهزة بل يكون مرشدا
وموجها فقط . وبعبارة أخرى يحسن أن يكون الطفل هو الطرف الايجابي
والمعلم هو الطرف السلبي في عملية التعليم . وقد تربى أميل بنية فردية
نفسية معلم خاص وربما كانت هذه الطريقة أفضل من حيث نوع المعلم
ولكنها لا تصلح في ظروف ارسسه العصرية الديمقراطية لأنها باهظة
التفقات .

ار روسو في توجيه الفكر السياسي .

كان لفكره روسو اساسيه أثر هام في توجيه الفكر الفلسفي السياسي
وفي الاحداث السياسية السريعة من بعده . ففي فرنسا تأثر الطبقة
الوسطى المثقفة بكتاباته وقدمتها وشترتها في أوساط الشعب فكان ديوع
هذه الأفكار أكبر مههد لثورة الفرنسية ضد امتيازات طبقة الأشراف .
وقد تأثر به رعماء الثورة أعرق تأثر فجعلوا شعار الثورة الحرية والمساواة
والأخاء ، واستخدموا بعض عباراته بنصها في وثيقة حقوق الانسان .

كما أن مجيده للعاطفة على حساب العقل وتوجيهه هذه العاطفة وجهة
وطنية وتقديسه للإرادة العامة للأمة كان له أثره في ادكاء روح الرومونية

في كل من فرنسا وألمانيا . ففي فرنسا حولت الروح الوطنية مبادئ ثورة
الإنسانية إلى حركة وطنية إمبراطورية بقيادة نابليون وحملت تحصيل شعوب
أوروبا لفرنسا باسم تحريرها . أما في ألمانيا فقد تأثر فيلسوفها هيجل بكلمات
روسو ونابليون فجعل للقومية الوطنية أثره أكبر في فلسفه مما
وجه قادة ألمانيا وفلاسفها من بعده وجهة قومية تعصبية عاشها سادة أدب
على العالم .

الفصل التاسع

أهم المذاهب الاشتراكية المعاصرة

(١) تحقيق مبدأ حقوق الإنسان — الانقلاب الصناعي واشتداد التفاوت الاقتصادي — المذاهب الاشتراكية في فرنسا — المذهب اللا حكومي أو الفوضوي — الاشتراكية لماركس — المطلق الحدلي — التفسير الروحي للتاريخ — التفسير المادي للتاريخ — نظرية ديس العيمة — عوامل فناء الرأسمالية وساء الاشتراكية — البرنامج الاشتراكي .

(١) تحقيق مبدأ حقوق الإنسان

كانت الثورة الفرنسية ثمرة المبادئ الأساسية الديمقراطية القائمة على حق الفرد الطبيعي في الحرية ، ولكنها اقترت بمظاهر الارهاب والعنف ورافقه الدماء مما نهر من الثورة ومسدتها كثيرا من المفكرين ولا سيما في ألمانيا . ومع ذلك فقد أثرت الثورة لصالح التقدم الانساني ثمرا باخالة فقد تقررت سادة الشعب في بلد كانت الملكية فيه أغرق ملكية في أوروبا وظهرت ثورات مماثلة في كثير من دول أوروبا ، وأصبح شعار الحرية والمساواة والأخاء على كل لسان ، وتردد صدى حقوق الإنسان فظهرت حركة فكرية واسعة أخذت على عاتقها أن تقضي باسم الحقوق الطبيعية للإنسان على كل ما بقي من مظاهر عدم المساواة بين أفراد النوع الانساني ، واجهدوا في فرنسا في البرلمان الانجليزي حتى حصل على قرار بمنع تجارة الرقيق سنة ١٨٠٦ وتنافست الدول الكبرى بعدئذ في العمل على إزالة هذه الوصمة المسكرة ، كما تقررت الحرية الدينية في تلك الدول ووضع حد لكل تفرقة بين المواطنين بسبب الدين أو المذهب فالأفراد أحرار ولا تتدخل الدولة في

عقائدهم . وتنبه المشرعون وعلى رؤسهم بسام في انحصار الى ما في بعض العقوبات وأنظمة السجون من أمور تحظ من كرامة الانسان فعملوا على اصلاحها ، وتمددت مظاهر تكريم الفرد واحترام حقوقه الى أصبحت من الأسس الراسخة في الديموقراطية الحديثة .

الانقلاب الصناعي واشتداد النفوت الاقتصادي .

كانت المساواة التي نادى بها افكار في فرنسا مساواة أمام القانون فهي مساواة نافذة بنفسها فهم عاصرها وهي المساواة الاقتصادية . فان برر ما كان يثير الطبقة الوسطى في فرنسا هو تسع طبقة الاشراف بمظاهر السوء السياسي ومراية النظام الاعطاشي وكان هذا هو غلة اسفوف تسع في الثروات واجتمع بين مظاهر الترف الفاحش والفقر الشديد ، فكان اذموم أن يضرب الطبقات وتحقق العدالة الاجتماعية براهه هذه الامور .

ولكن الانقلاب الصناعي الذي بدأ في بواكيره ظهر في نوفمبر الثامن عشر في انجلترا بنوع خاص وكثير في اديا وفرنسا كان يدير بعودة مظاهر التفاوت وبؤس الطبقات الفقيرة اى تسع مما كان منه الامر قبل الثورة الفرنسية بما لا يقاس . وفي حلال النصف الأول من القرن التاسع عشر اتصحت في انجلترا وألمانيا وفرنسا مميزات وسائل الاساع الرأسمالي الجديد الذي كتب محل فيه الآلة محل عشرات العمال وسح ما يفوق انتاجهم أصعافا مضاعفة فردهم الى البطالة والاعور ويخصم أجور من يعملون منهم الى مالا يكاد يقيم الأود . في الوقت الذي تكدر فيه الأرباح وانقوائد وأنواع الدخل في أيدي الرأسماليين المالكين لمقتضيات ووسائل الاناج . وفي هذه الظروف عيها صهر في انجلترا مذهب الحرية في الاقتصاد السياسي متأزرا مع مذهب الحرية في السياسة ومذهب التسعة في القانون والأخلاق . فكان تصاهر هذه المذاهب حمله قويه يدعو الى تدعيم المذهب الفردي والى ابعاد الحكومة عن التدخل في شئون الفرد وحرية الى أقصى حد ممكن فسدع اعلافة حرة من تسحب العمل والعمل

نشى كل مهنا مصيره . وكان الاقتصاد الحر قد تقدم على يدى ركاردو
في انجلترا فصبح علما يرغم أن قوانينه تامة لا توقف على زمان معين أو
مكان معين وإنما هي قوانين خالده شأن القوانين العلمية . وأهم هذه
القوانين قانون توقف السعر على النسبة بين العرض والطلب وتطبيقه فيما
يخص بالعلاقة بين العامل والأسمالى . فذا زاد العرض وقل الطلب انخفض
السعر . وبالعكس هذا يرتفع السعر . ولهذا القانون علاقة وثيقة بتوقف
العمال من مستأجرهم في النظام الاناجى الجديد . فان الآلة قد قلت من
الحاجة اليهم فإزداد العرض من جاسهم وقل الطلب . وانخفضت الأجور
فعلا الى حد لا يكفى ما سد رمق العامل وأسرته . هذا بينما يزداد عدد
العمال العاطلين في أوروبا زيادة تثير ثورة اجتماعية خطيرة .

المذاهب الاشتراكية في فرنسا .

سرعى ما حل بالعمال نظر المفكرين في فرنسا فعمد البعض منهم الى
وضع نظريات رمت الى اصلاح المجتمع من شر الرأسمالية . وكان معظم
هذه النظريات خياليا متطرفا . ومن أهم ما أثير من مبادئ مهاجمة نظام
ميراث باعتبار أنه أسس الملكية الرأسمالية . ثم ظهر توى بلان فدرس
لاقتصاد الرأسمالى دراسة علمية أظهرت عيوبه وفسرتها وانتهى الى وحيوب
تدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية لانصاف العمال ووضع حد لطغيان
رأس المال . ورأى أن تمتلك الدولة جميع وسائل الإنتاج وتدير عملا لكل
مواطن .

المذهب اللاهكومي أو الفوضوى

وكان من أشد المذاهب الاشتراكية الفرنسية تطرفا المذهب اللاهكومي
أو الفوضوى الذى قل به برودون ومطالب فيه بتحرير الفرد تحريرا كاملا
من كل قيد وذلك بإلغاء الدين والدولة ومظاهر السلطة كلها بما في ذلك
الوليس والمحاكم والسجون وكل وسائل الرقابة لأنها أفسدت على حق
الناس في الحرية . ومطالب أن تترك العلاقات بين المواطنين لضمايرهم

يعاونون فيما بينهم بحرية تامه على خير العام من دون حاجة الى سيد عليهم أو امر أو ده فيهم . وهما هم الرئاسية مطب باعء الملكيه نفسها وتم يكف لسابقه باعء بصم اميراث . وقد الف كبا جعل عوانه . « ماهى الملكيه ؟ الملكيه هى السرفه . لانه اذا كان لله هو الذى حق الارض كما يسلم بذلت اجميع فلا مبرر لان يدعى ملكيها بسا دون اسل . ثم ان فيه الارض فى مدن وفى أماكن خاصه منها على من فيه راس اخرى لا اسب لا لان الاولى مع حيب يردحم السكك ونسبون . فارا دن المجتمع هو الذى رفع فيه هذه الارض فملك يملك ثمنها ما لها وحده . هذه هى السرفه . وادن سعي اعداء التواين الى تحمى ملكه الخاصه ليعود الارض وسائر موارد الطبيعى ملك للمجتمع . وحذر من توزيعها على الناس ، المساوى لان المصوب فى الملكيه لن يلبث بعد قليل ان يعود الى سيره الاولى . واما بسا الاسان ما أنحه جهاده وسنه . وهذا البرنامج هو الضمان الوحيد للعدالة .

وعنى عن القول ان النظرية الملاحكوميه تم بلق السرحب الذى كذب تنوقعه لان الشر ليسوا ملائكه حتى يمكن ان بسطم حاتم اذا لعب كل سلطه فى المجتمع . ففرض هذا النوع من الحرية أبلغ من ضرر القنود رائده الى قد تعرضها الدولة على الناس . وادا كان فاقصون قد راجع عن مثابيه فاقوى برودون أن يمدى به . ولكن الاشرأكه وحذب أكبر دعائها فى كارل ماركس انفسوف اسهوى لاشى الذى قدر لمدهه . يطبق سجاح فى روسيا الحديثه لصبح أقوى ما أنحه المسكر اسسمى تأثيرا فى السيامه العالميه المعاصره .

وأما افاشيه وانباريه فلم تكن لها مذاهب فلسفيه منسقه وانما هى حكومات دكتنورية متعصبه لنوطن أو للمجس وهدفها سادة العالم عن طريق الحرب .

(ب) الاشتراكية الماركسية

تلميذ كارل ماركس على هجل كبر فلامسه ألمانيا فى القرن التاسع عشر فأخذ عنه المطلق الجدلى ورفض مساهدات من فلسفه المثليه أو الرواحه

ماتوا في ذلك فيلسوف مادي من تلاميذ هيجل هو فوريباخ الذي رفض
فلسفة أساتذته الروحية واعشق الفلسفة المادية . وكانت هذه منتشرة في
ألمانيا اذ ذاك بفضل تقدم العلوم الطبيعية الباهر .

ثم درس كارب ماركس الاشتراكية في فرنسا حيث قابل انظر أحد
رجال الأعمال الانجليز وسافر معه الى انجلترا وهناك درس الاقتصاد
السياسي دراسة عميقة . وقد ساهم في الثورات الاشتراكية في فرنسا
والدب سنة ١٨٤٨ . وألف معاديه انجر « المشور الشيوعي » متضمنا
سبع النصرة الماركسية وبرنامج تحقيقها . ثم انقطع للأليف كتب أخرى
أعجبها كتب رأس المال الذي نشر معطيه بعد وفاته وقد تضمن نظره في
« المادية التاريخية » وهي خلاصة فلسفته .

المنطق الجدلي

سجدت هيجل منطقاً جديداً يستعين به على دراساته الموضوعات
التاريخية الأساسية اذ أن كلا من المنطق المسموع في دراسة العلوم الرياضية
وذلك المسموع في دراسة العلوم الطبيعية لا يصلح لتفسير الموضوعات التاريخية
او الاخلاقية . فاموضوعات الطبيعة كدراسة المعادن أو النبات أو الحيوان
على موضوعات تتعلق بمواد ثابتة أمام الباحث فيما علة الا وصف خصائصها
واسخراج قواها . وكذلك الموضوعات الرياضية مؤسسة على البديهيات
التي . أما الموضوعات التاريخية فموضوعات متحركة بمعنى أنها تتضمن
حوادث زمانية متغيرة ويتدخل فيها رادة الانسان ووعباته المؤسسة على
ما يعنقه من مثل علما . فلا يمكن تفسير هذه الموضوعات المتغيرة الظروف
المعارضة الأخوان الا منطقاً يناسبها وهو المنطق الجدلي .

ويتلخص هذا المنطق في أن كل قول أو رغبة أو حكم أو قضية
في الموضوعات الأخلاقية الأساسية لها تقيض ينفىها ويعارضها وأنه
لا قصة ولا تعينها عبر عن الحقيقة الكاملة أو يمثل الخطأ المحض ، بل
ان كلا من العنصرين فيه جانب من الحقيقة وجانب من الخطأ . فتكون

سيحة هذا المعارض بين القصصين واحدا كل منهما موقف مصرفا أن يحجه
المعمل إلى تأليف قصة ثالثة تصالح بين القصصين المعارضين بأن تشمل
بقدر الامكان على ما في كل منهما من صواب وتحب ما فيهما من ملاحظة أو
خطأ بحث تحيء القصة الجديدة غير معارضة لا مع الأولى ولا مع الثانية
بل بالعكس موفقة بينهما وهذه القصة الجديدة هي المركب من القصصين
السابقين . واذن فتألف عملية التفكير من :

(١) القضية ، (٢) تقيضها ، (٣) المركب منهما

وهذا المركب الجديد يصبح قصة جديدة يمكن أن يظهر بخصيص بها إذا
لم تكن قد وقعت توفيقا كاملا بين أطراف المعارض السابق فكأن هي
الأخرى منحرفة قليلا أو كثيرا عن الصواب وهكذا .

ويمكن التمثل بذلك ما مثله كثيرا مما يجري في حياة النومة . فكثيرا
ما يضرب الشخص ويمكن أن يقع مثلا ما أكثر مما يستحق تعرضه عليه
الشارى قل مما يستحق ونسبى استحداث بينهما أن يأخذ ما يقع ما يستحقه
بالضبط أو قريباً منه . وفي الحياة العملية قد تؤدي الحرية المبالغ فيها
إلى إضرار الأحوال فتظهر أضرارها في أحد الأمور والحزم فتشعر موحدة
رجعة مبالغ فيها فتصعب العمل على الاستمرار المنطقي ولكن لا يلبث
الدمر أن يشتر بين الناس من شدة هذا الكبت والنقد فتسحق الرأي العام
إلى الوفاق بين مرأى الحرية ومرأى النظام وهكذا . وقد رجع مريض في
الحروح من مربة إلى الحدائق لاستنشاق الهواء ولكنه شعر بالخطر عن
المشي لضعفه الذي يضطره إلى السكون فيهدى إلى أن يجلس في مربة
يتنزه بها في الحدائق وبذلك يوفق بين المطلقين وهكذا .

التفسير الروحي للتاريخ .

ذهب هيجل إلى أن العالم يسوده العقل . وأن العمل هو الذي يشكل
التاريخ ، وأن لكل أمة ارادة عامة أو روحا أو عقلا يريد أن يعرض نفسه
وتقافته على الأمم . فتلقى معارضة من روح أمة أخرى سارعا الجدارة بذلك ،

فشت الحرب بين الطرفين المعارضين ثم يعود السلام بانصرار الاجدر والاقوى من بين متنازعين . وقد كانت هذه اسطرية من وحى حروب نابليون وسيطره فرنسا على أوروبا ثم هزيمتها . وفسر هجل تاريخ العالم بأنه حروب بين أمم تريد أن تفرض ثقافتها وسيادتها على العالم . وذهب إلى أن الوقت قد حان لتوحيد الدنيا ولتعب دورها في سيادة العالم . وكنت هذه الفلسفة هي أصل كثير من الفلسفات العصيبة العصرية أو الوصية أو القومية التي ظهرت في ألمانيا وإيطاليا في القرن التاسع عشر وانتهت بهم الماشة وأسارته فيها واشتعالها بحرب العالمية الثانية وهزيمتها فيها .

التفسير المادى للتاريخ .

اسعد ماركس المطلق احدى وهذه وه أثر ما ذهب إليه هجل من وجوب الفرقة في تفسير التاريخ بين الحداثى العنيفة الهامة مثل رغبات لامة وآمالها وبين انظواهر السطحية سافهة كالشخصيات التاريخية والحوادث الحزنية التاريخية ولكنه أنكر المبدأ الروحى القومى في تفسير التاريخ وما يدعو إليه من انعصام بوصى وآثر لأحد نظرية مادية سمها من بعض الاشتراكيين الفرنسيين الذين تصدوا لتفسير أهداف الثورة الفرنسية وهذه النظرية هي نظرية الصراع بين الطبقات المعارضة المتصاح في دخل المجتمع الواحد .

ففى مرحلة تاريخ تطور وسائل اساح الحاجات الضرورية للمعيشة . وفى كل طور منها وسائل معية للاساح وطريقة حاصلة لتوزيع الخيرات المتاحة . ونجد المجتمع في كل مرحلة منها مفصلاً إلى طبقتين متباعدتين فليته العدد مسيطره على شئون الدولة بسبب املاكها لوسائل الاساح وصيغة مستعلة كثيرة العدد خاضعة للظلم ولا حيلة لها . وهذا الوضع يؤدى إلى اندح الثقافات الاجتماعية من تقاليد وأخلاق وعقائد دينية وفلسفة وفى بحث تكون ملائمة لمصالح الطبقة المسيطرة . فإذا تغيرت وسائل الانتاج وأصبحت ملكية الوسائل الجديدة في أيدي طبقة أخرى فإن الطبقة الجديدة تجد نفسها بالرغم من أهميتها الطارئة محتاجة بالثقافة والمبادئ

القدسية المأوئة لمصالحها والملائمة لمصالح الطغمة العارفة التي دارت
مسيطرة على المجتمع مسمية في مقدمه تاريخهم من انقضاء زمان أهليها .
فلا يزال التفاضل بين مصالح الطرفين المتنافسين برداد وصوح وانصراع
الحقى سهما تشدد قوته اى ان يصل الأمر الى لحظة الحسم بعد ان
تكون اعداداد النظام المضطرب قد كسب . فتحدث ثوره جماعية شاملة
تؤدى الى انصار الاكثرية المعلومة على أمرها على الأقلية اى ستعلمها .
وبذلك تغير الموضع الاجتماعي بأكملها وتحدث على مر الزمان ثقافة
فكرية جديدة مناسبة لموضع الجديد . ثم شرع هذه الطبقة المنصرة في
مثل ادوار نفسه مع الطبقة الأخرى فعملها وتربتها ان بعد نفسها ثوره
جديدة وهكذا . فوسائل الاتحاج وعرفه انورع هي التي تحكم في
آداب الشعب وثقافته . وسبب هذه ثقافة وتوانعها وفروعها الاقتصادية
مسكرا فالأقتصاد هو العامل الحقيقي مسور وراء التقدم والتخلف
والمعيار الحقيقي والآداب والعلوم . ثم سوارث أفراد المجتمع تحكم هذه
ثقافته باعتبارها حقائق في دماغها فلا رايون يؤمنون بها ويعتقدون لها سندا
ثم يكشف لهم فاعلمها لى تدعى منهم العامل الاقتصادي الحقيقي وراءه .
وعنده ان المراحل الطبيعية الكبرى في تطور نظم الاتحاج ثلاثة هي النظام
الاقطاعى والنظام الرأسمالى والنظام الاشتراكى . وشان من التقدم
والثغرات التي ست ونمو ورتدها في كل واحد من هذه المصواري . وقد
شأ النظام الرأسمالى على انقاض النظام الاقطاعى فحدث الصفة الوسطى
أو البيروقراطية محل فاعله الرأشراق في فساد المجتمع وشكل آدابه
وقوانينه وثقافته .

ولما كان كل نظام يحمل في جيبته عوامل فائتة ودور النظام الدنى
سيحلله فان النظام الاشتراكى سيبود حسب عن النظام الرأسمالى في كل
مجمع يبلغ فيه التفاضل بين مصالح الرأسماليين واعمال قدرها كافي من
الحدة والعمق والاتساع .

نظرية فائض القيمة .

ذهب كارل ماركس الى أن الرأسمالية تنطوي على ظلم واقع على العامل لصالح صاحب العمل وقد شرحه في نظريته المسماة بفائض القيمة .
وبلخص النظرية في أن قدره على العمل هي السلعة الوحيدة التي تملكها صبة العمال الكادحين (بروليتاريا) . وكل سلعة تتحدد قيمتها في رأيه بحسب مقدار العمل اللازم لإنتاجها . فقيمة جهد العامل وبعبارة أخرى آخر العامل بتحدد قيمته بكمية العيش الضرورية له ولأسرته وبكمية جهد العامل يختلف عن سلع الأخرى في أنه يسج لصالح العامل قيمة أكبر من تلك التي دفعها صاحب العمل أجرا للعامل . والفرق بين القسمين يستحوذ عليه صاحب العمل ويسميه ربحا . ولذلك يطالب كارل ماركس باستيلاء الدولة على وسائل الإنتاج ليعود الربح على كل من اشترك في إنتاج السلعة .
ونلاحظ . أن نظرية فائض القيمة أثارت جدلا شديدا بين الاقتصاديين الذين أنكروا أن تكون قيمة سلعة موقفة على كمية العمل المدول فيها وحده .

عوامل فناء الرأسمالية ونشأة الاشتراكية .

إن الإنتاج قبل الرأسمالية فرديا وكانت الملكية فردية فالمنتج هو ملك لسلعته أما في النظام الرأسمالي فإن صاحب المصنع يملك المنتج الذي اشترك في إنتاجها العمال والتي تكون قيمتها قيمة أحوار العمال بكثير . وهذا تناقض بين طريقة الإنتاج وطريقة التوزيع . وبحسب المنهج الجدلي لا بد أن يزول هذا التناقض فيزول معه النظام الرأسمالي .

وهذا ذكر كارل ماركس عوامل كثيرة من شأنها أن تزيل الرأسمالية منها أنها تؤدي الى تركيز الثروة في أيدي قليلة بينما تريد من عدد العمال المستغلين والعاطلين ، وأنها تعمل على تحقيق أكبر ربح ممكن لصاحب العمل وتحديد أقل أجر ممكن للعامل . وأنها تميل الى تجميع العمال في مناطق معينة

فيسهل اتحادهم ، وانها تميل الى زيادة الانتاج وزيادة عائد الاستثمار وبحسب
الكساد والأزمات . ومن شأن هذه العوامل الخمسة في بسطة الأعمال أن
تؤدي الى فئائه .

البرنامج الاشتراكي

لم يكف كارل ماركس ناشرح المبرر الفلسفي والسياسي لثقل
الوسائل المؤدية الى قيام الاشتراكية فهو يرى ضرورة وصول العمل الى
الحكم بالطرق الديمقراطية والحصول على الاعتراف الرئاسية . وقد سمح
لهم بذلك لحدوا الى بعض عرصهم بعدد أنفسهم عبوره . وقد سلوا الى
الحكم أقاموا دكتورية العمل لوضع القوانين التي يعمل كل مواطن
الانتاج الى ملكية الدولة ، وبذلك تقضى على الرأسمالية . وهذه هي
مرحلة الاشتراكية التي يجب أثنائها أن تكون الدولة قوية بقطعة . لأن
الاحتفاظ بالنصر كما يقول ماركس قد يكون أصعب من حراة . وفي
هذه المرحلة يطلب الى جميع المواطنين أن يعمل كل بقدر كفاءته في نظر أن
يعطى قدر اذنه فقط . فاذا تعود الشعب على أسلوب الحياة الاشتراكية
وضعت فيه ردئ الرئاسة الفردية فيما تبدأ المرحلة النهائية وهي المرحلة
الشيوعية . وفي هذه المرحلة تزول الدولة كجهاز فكري ولا يبقى الا الأعمال
الادارية والخدمات العامة وحسب يعم ارضاء فعمل كل مواضع من بلد
نفسه بقدر كفاءته ويسمح له أن يأخذ بقدر حاجته بلا حرج .

وبهذه المرحلة تنهي الصراع بين الطبقات لأن دور السيف والصراع
قد زالت في هذا المجتمع العديم الطبقات .

ولا بد من الاشارة الى أن حاج النظام الاشتراكي في روسيا ترجع الى
لنين ومواجهه الفلسفية العملية وأسلوبه الصلب المرن في كل واحد وقد
اضطر لأن يعارى الظروف الواقعية ويحدد أحيانا عن التفصيلات الماركسية
فكان بذلك موقفا في التغلب على شتى الصعوبات التي اعترض طريق

النسوخه وسار على نهجه سبيل الذي اعتد به عن عدم انهاء الدولة في
روسي محتجا بخطر الحصار المعادي الذي يضره ان تسلمه حول اروسيا
واواقع ان كثيرا من سوءات كدول ماركس تشدد الطبقات الرأسمالي
لم تتحقق وعلة ذلك ان الرأسماليين يتبعون هم أيضا منهجه الجدلي
فربلون أو يحققون في نظامهم العوامل التي تدعو الى تدمير العمال أو الى
انهار الرأسمالية فبراهم ينادون الى تخصيص جانب كبير من أرباحهم في
رفع المستوى المادي للعمال وتحسين عيش ألا يفعلوا في واحدة من
الحفرات التي بهم انهم أكبر خصومهم نفسه . كمن أن كثيرا من
الحكومات الشعبية الوطنية تعمل على مقاومة اشوعه . لما يصاحبها غالبا
من طمع الرعة العالمية على حساب النزعة الوصلية في عصر مارايت
العصيات القومية هي السائدة فيه لدى الأمم المحلقة .

اهم المراجع :

Sabine, History of Political Thought

ترجم الجزء الاول منه الاستاذ حسن حلال العروسي

Janet (Paul), Histoire de la Science Politique

Hobbes, Leviathan.

Locke, Essay Concerning the Civil Government

J. Jacque Rousseau, Du Contrat Social.

J. D. Mabbot, The State and the Citizen

C. E. M. Joad, Modern Political Theory

Bertrand Russell, History of Western Philosophy

ترجمة الاستاذ حنا خاز	جمهورية افلاطون
للدكتور عثمان أمين	الفلسفة الرواقية
للدكتور مصطفى الخشاب	تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية
للاستاذ علي دهم	المذاهب السياسية المعاصرة
للاستاذ محمد عبد الله عنان	المذاهب الاجتماعية الحديثة
للدكتور عبد العزيز عرت	الحرية والحريات
للدكتور احمد سويلم العمري	بحوث في السياسة
للاستاذ وهب مسحة	فلسفة الاقتصاد

الديموقراطية ، هانس كلين ترجمة الاستاذ على الحمامصي
الطرية الفلسفة . هانس كلين ترجمة الدكتور حسين نصار
الديموقراطية ، ريس وعمر جزلان ترجمة الدكتور حسين نصار
قصة الحضارة ، ول ديورانت ترجمة الدكتور ركي بحيت محمود ومحمد ندران
تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة للاستاذ يوسف كرم

ملحق

الاعلان العالمي لحقوق الانسان

في العاشر من شهر كانون الاول (ديسمبر) ١٩٤٨ اقرت الجمعية العامة لهيئة الامم المتحدة الاعلان العالمي لحقوق الانسان المسورة بنصونه الدائمة فيما بعد . وقد دعيت الجمعية العامة بعد هذا الحدث التاريخي الدول الاعضاء جميعها الى سبر بنصوص هذا الاعلان والعمل على دعم وعرضها وتفسيرها وحمايتها في امدارس ومعاهد العلم دون تفرقة من ناحية الاوضاع السياسية القائمة في مختلف البلاد .

[الديباجة]

بما ان الاسراف بكرامته الى الانسان المدسلة وبحقوقهم المتكافئة اساسه هو اساس الحرية والعدالة في العالم .

وبما انه قد نجم عن افعال حقوق الانسان وازدراءها سفار وحسنه تاريت سخط الضمير الانساني واعلن الناس ان سمي ما تصور انه بقوسهم هو ايجاد عالم يتمتعون فيه بحرية القول والعقيدة وبحريون به من الخوف والعور .

وبما ان حمايته حقوق الانسان بحكم القانون امر ضروري حتى لا يدفعه يسه الى الثورة على الظلم والطغيان .

وبما ان توثيق العلاقات الودية بين الشعوب قد أصبح امرا بالغ الاهمية .

وبما ان شعوب الامم المتحدة قد اكدت من جديد في ميثاقها ايمانها بحقوق الانسان الاساسية وبكرامته افراد وفيمنه وحقوق الرجل واسماء المساوية، واعترفت بالعمل على زبده التقدم الاجتماعي ورفع مستوى المعيشة في ظل حرية شامله .

وبما ان الدول الاعضاء قد حددت على نفسها عهدا ان تكفل بالتعاون مع هيئة الامم المتحدة احترام حقوق الانسان وحرمانه الاساسية احترامها عملا واقعا .

وبما انه من الامور السامعة الاهمية ان يعيم الناس جميعا هذه الحقوق والحريات كي يتيسر الوفاء بهذا العهد وفاء كاملا .

لذلك تعلن .

الجمعية العامة

هذا الاعلان العالمي لحقوق الاسرار . ليكون مثالا اعلى لجميع شعوب الارض واممها نحو نوعه . وعلى غنى هذا الاعلان ونوحى منه معنى لكر فرد ولكل عضو في المجتمع ان يعمل - بوسائل ايجابية والتعليم - على زيادة احترام هذه الحقوق والحريات ، وان يسعى بالوسائل القديمة - القومية منها والدولية - ليكفل الاعتراف بهذه الحقوق والحريات والمحافظة عليها محافظة فعالة سواء بين شعوب الدول الاعضاء نفسها او بين شعوب البلاد الواقعة تحت حكمها .

المادة ١ - يولد الناس جميعا احرارا متساوين في الكرامة والحقوق . وكلهم قد وعى الرشد والعقل . وعليهم - عامين بعضه بعضا بروح الاحاء .

المادة ٢ - ١ - حق لكل فرد ان يسمع جميع الحقوق والحريات المخصوصة عنها في هذا الاعلان دون تفرقة او تمييز من اى نوع كالتمييز بسبب السلالة او اللون او الجنس و اللغة او الدين او الراى السياسى او غيره من الآراء او الاسر القومى و الاجتماعى او النبوة او المولد او غير ذلك من الاوضاع .

ب - لا يجوز - فضلا عما تقدم - ان يكون هناك تمييز على اساس الوضعية السياسى او القانونى و الدولى البلد الذى سمي اليه الاسرار سواء اكل هذا البلد مستقلا م تحت الوصاية ام خاضعا لحكم دولة اخرى م مقيد اسناده على أية صورة اخرى .

المادة ٣ - لكر اساس الحق في الاحياء والحرية والامن الشخصى .

المادة ٤ - لا يجوز استعباد اى اسرار او اسرقفه . فالرق والاتجار بالعبيد محرمان في كافة اشكالهما .

المادة ٥ - لا يجوز تعرض اى اسرار للتعذيب ولا لصرود من المعاملة او العقوبة تعسفة المهنة المسموعة للكرامة الاساسية .

المادة ٦ - لكر اساس الحق في - يعترف في كل مكان شخصيته القانونية .

المادة ٧ - كل الناس سواء اقدم العيون ومن حقهم جميعا ان يحميهم القانون دون تمييز بينهم . وكل منهم ذو حق مساو في ان يحميه القانون من اى تمييز يراد به حرى هذا الاعلان ومن اى تعرض على اثاره مثل هذا التمييز .

المادة ٨ - لكل سائر الحق في الاسماء الى املاكه الوطنية المحصنة لدفع عنه اى عدوان على حقوقه الاساسية الى منحها له الدستور او القانون .

المادة ٩ - لا يجوز القبض على انسان او حبسه او ابعاده بغير مسوغ قانونى .

المادة ١٠ - لجميع الأفراد حق في محاكمة عادلة من قِبل محكمة مستقلة ومحايدة بقرار حقيقي في جريمة محددة منصوص في آية نيمه
حسنة بوجه عام.

المادة ١١ - أ - لا يمكن حرمانه "الحق في" محضر جرمي حتى تثبت إدانته
من قِبل محكمة مستقلة ومحايدة بقرار حقيقي "بمصادات" من نفس
الدرجة عن نفسه .

ب - لا يجوز عسار أو سجن أو حبس أو اعتقال أو سلب
الحسن أو عدمه أو أي عقوبات أخرى ، الدوي حرمة
الإنسان . لا يجوز أن يقع عليه عقوبة أشد من
العقوبة التي يوجبها القانون على هذا الجرم .

المادة ١٢ - لا يجوز عرض أي شخص مدان في جريمة معينة ولا في شؤون
أسرية أو مسكنة ، من قِبله مع مسجون أو غير . ولا لأعتد على
شرفه وسمعته . من حق كل شخص أن يحصل على قديم من حسن
هذا المدعى "العدالة" .

المادة ١٣ - أ - لكل إنسان حق في حرية التنقل والانتقال من حدود الدولة .
ب - لا يمكن أن يحرم من حركته أو من حركته في مكان أو في
في العودة إليه .

المادة ١٤ - أ - لا يمكن أن يحرم من "الحق في" عدم معاملة غير
عادية من الأشخاص .

ب - لا يجوز لأحد أن يحد من حرية الحق في حركته مقدمه
للمحاكمة حسب الرتبة الجرائم من سياسية أو حسب
الرتبة فعلا في أهداف عامة لأمن أمته وسلامها .

المادة ١٥ - أ - لكل إنسان حق في حرية من الحسيات .

ب - لا يجوز حرمان أحد من حريته ولا من حقه في تغييرها
دون مسوغ قانوني .

المادة ١٦ - أ - الرجال والنساء الرئيس الحق في الزواج . يكون الأسره ،
ولا يحول دون مصفهم هذا الحق فمؤد مسووا السبله أو
الحسنة أو الدين . وسوى الرجال والنساء في الحقوق
فما ينسب للزواج ، لحيد روحه والأعصال .

ب - لا يتم الزواج إلا برضا الطرفين حرا كاملا

ج - الأسره هي وحده المجتمع الطبيعية الأساسية . ولها الحق
في أن يحميها المجتمع والدولة .

المادة ١٧ - أ - لكل إنسان الحق في العمل . سواء وحده أو بالاشتراك مع
غيره .

ب - لا يجوز حرمان أحد من أملاكه بغير مسوغ قانوني .

المادة ١٨ - لكن أساس الحق في حرية الفكر والضمير والدين يتضمن هذا الحق حرية من يعبد الله - فدية - عقيدته وحرية في اختيار دينه أو عقيدته براء و خير . وحده . مسير كما مع غيره . وذلك بتعليم والمساعدة بالعدد والقيمة سعر .

المادة ١٩ - لكن أساس الحق في حرية الرأي والتعبير عنه . يتضمن هذا الحق حرية التعبير في الآراء بغير من التدخل . وحرية التعبير المعلومات والأفكار وتلقي وإدراك بحسب الوسائل دون قيد بحدود المدالة .

المادة ٢٠ - أ - لكن أساس الحق في حرية التعبير الإحتياجات الإنسانية .
الانضمام إلى الجمعيات ذات الأرائق أسسه .

ب - لا يجوز إكراه أساس في الانضمام إلى جمعية من الجمعيات .

المادة ٢١ - أ - لكن أساس الحق في الأسرار في حكمه بلاد سواء كان ذلك مباشرة أم بواسطة ممثلين منتخبين انتخاب حرا .

ب - لجميع الأفراد في السوا الحق في الأسرار بالتوصيف العامة في بلادهم .

ج - يرد الشعب في أساس سلطة الحكومة ويعبر الشعب عن هذه الإرادة بالتدابير دورية حرة تجرى على أساس انصوب وبشروط فيه الجميع على قدم المساواة بطريقة الاقتراع اسرى أو ما يعادلها من طرق التصويت الحر .

المادة ٢٢ - لكل فرد - بمساره - عضوا في المجتمع الحق في الأمن الاجتماعي وفي نيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تضمنها كرامته وبقائها نمو شخصيته بموا حرا . وذلك بقدر الجهود القومية والتعاون الدولي وفي ضمان كل دولة ومواردها .

المادة ٢٣ - أ - لكن أساس حق العمل وحرية اختياره وحق العمل في ظروف عادلة ملائمة وحق الجملة من العمل

ب - لجميع الأفراد الحق في بيئة سواء حورا من قبله من الأعمال المدفوعة دون أن يفسر بينهم .

ج - لكن من ضمن الحق في بيئة صحية من عمله حرا عدلا مناسب يكفل له ولاسريته حده كرامته ويضفي إلى هذا الأجر غير من وسائل الحماية الاجتماعية إذا اقتضى الأمر .
د - لكن فرد حق تكوّن أهداف والانضمام إليها بقصد حماية مصالحه .

المادة ٢٤ - لكل أساس الحق في الراحة و فراغ . ويتضمن هذا تحديد ساعات عمله وتحديدًا معقولًا ونسبة جرت دورية يصرف له مرتب عنها

المادة ٢٥ - ١ - لكل إنسان حق في مستوى معيشته ملائماً لصحته، رزقه،
وعيشته أسرية، ورفحتها، وتنضم هذا حق في المأكل
والسكن والمسكر، و"الرعاية الطبية والخدمات الاجتماعية
الضرورية"، وفي الأمر من الشغل أو المرض أو العجز أو
المرض أو الشيخوخة أو غير ذلك من حالات العوز الناشئة
عن ظروف لا قبل له بردها.

ب - للأمومة والطفولة حق الرعاية الخاصة، ولجميع الأطفال
سواء كانوا عرباً أم لا، نفس الحقوق، ويجب أن يعطوا على السواء
رعاية الاختصاصية.

المادة ٢٦ - ١ - لكل إنسان الحق في التعليم، ويجب أن يكون التعليم
في مراحله الأولى والأساسية على الأقل، وأن يكون
العام، إلزامي، وأن التعليم الفني والمهني في متناول الجميع،
وأن التعليم العام لجميع نحر السواء على أساس
التكافؤ والكفاءة.

ب - يجب أن يوجه التعليم نحو تنمية شخصية الإنسان تنمية
كاملة، وزيادة احترام الحقوق الأساسية وأحرار الأساسية،
وأن يمدد التعليم الفهم والتسامح والصداقة بين
جميع الشعوب والأجناس والأديان، وأن يزرع فيه
بذلها من أجل الأمم المتحدة في سبيل حفظ السلام.
ج - والوالدان أو أي شخص آخر، من التعليم الذي يحددهم.

المادة ٢٧ - ١ - لكل إنسان الحق في الاستراحة، ويجب أن يحد
أعماله في الاستراحة، ويجب أن يحد في العمل، ويجب أن يحد في العمل، ويجب أن يحد في العمل، ويجب أن يحد في العمل.

ب - لكل إنسان الحق في حرية مشاركة الأديان والمذاهب الناشئة
من أي أساس، خاصة في ميدان العلوم والآداب والفنون.

المادة ٢٨ - لكل إنسان الحق في التمتع بالحرية الشخصية، والحرية
خاصة والحقوق المتصورة عليها، وهذا الإعلان بواقر.

المادة ٢٩ - ١ - على كل إنسان واجب نحو المجتمع الذي ينتمي إليه،
محلاً للتمتع بحقوقه.

ب - لا يحصى الإنسان في ممارسة حقوقه وحرية الاعتقاد التي
فرسها أقبول، بضمير الاعتراف الواجب بحقوق الغير
وحرانهم واحترامهم، أو قصد بها موازنة أهداف الأمة
التي يقصدها الأخلاق والقيم العامة، ورفقته الإنسان في
مجتمع ديمقراطي.

ج - لا يجوز بحال مباشرة هذه الحقوق والحريات بصورة تنعزل عن
وأهداف هيئة الأمم المتحدة ومبادئها .

المادة ٣٠ - لا يجوز تفسير أى نص وارد في هذا الإعلان تفسيراً يسمح لأى دولة
أو جماعة أو فرد الاشتغال بأى نشاط أو القيام بأى عمل يقصد
به القضاء على أى حق من الحقوق أو أية حرية من الحريات
المنصوص عليها في هذا الإعلان .

تصحیح

جاء في صفحة (١٣٨) وفي جدول (مكودب اشخصية)
كلمة (المعرفة) في مقابل كلمة (الجسم) واصحیح هو
(النفس) بدلا من (المعرفة) المؤلف

2 JUN 1991



2 JUN 1991

main



0 0 0 0 0 0 5 3 1 4 9

B 29 L3x 1954/c.1

